Piccola Biblioteca 641

VASUGUPTA

Gli aforismi di Śiva

Con il commento di Kṣemarāja

(*Śivasūtravimarśinī*)

ADELPHI

Composti nel IX secolo, *Gli aforismi di Śiva* (*Śivasūtra*) sono una delle opere basilari del cosiddetto Śivaismo del Kaśmīr, o Trika, «Triade». Riscoperti solo nel Novecento, gli insegnamenti delle scuole Trika – che rientrano nell'ambito più vasto del Tantrismo e sono improntati a un non-dualismo radicale (*paramādvaita*, «supremo non-dualismo») – si sono andati rivelando i più alti raggiungimenti della speculazione e della spiritualità indiana di ogni tempo, e hanno attratto un numero crescente di studiosi e di ricercatori, dall'India all'Europa agli Stati Uniti. Secondo l'insegnamento essenziale del Tantrismo, il progresso spirituale deve essere visto non già come un cammino di negazione e di rinuncia, ma come una coltivazione e intensificazione – talvolta fino al parossismo e alla trasgressione – di tutte le linee di energia che animano l'esistenza ordinaria e, in primo luogo, l'individuo nella sua fisicità e nelle sue pulsioni, compresa quella sessuale. Il mondo non appare – come nelle coeve filosofie e religioni brahmaniche a noi più familiari – quale un fosco e incerto sogno da cui risvegliarsi al più presto, ma come la spontanea espressione del divino, che per suo tramite si manifesta liberamente. In miracoloso equilibrio, il pensiero tantrico kaśmīro si muove tra esperienza spirituale, epistemologia e una avanzatissima speculazione filosofico-linguistica, aprendo come mai prima era accaduto l'esperienza religiosa e filosofica alla contemplazione estetica (il pensiero estetico, uno dei grandi contributi dell'India alla cultura dell'umanità, si definisce nella sua forma più compiuta appunto negli ambienti tantrici śivaiti). Questa nuova visione del mondo e dell'umano trova nelle scuole śivaite del Kaśmīr medioevale le sue formulazioni, insieme più eleganti ed estreme.

A cura di Raffaele Torella.

Autore degli *Śivasūtra* – qui presentati con il commento di Kṣemarāja (X-XI secolo) – è considerato il dio Śiva stesso. Il 'perfetto' Vasugupta ne sarebbe stato solo l'interprete e il divulgatore, dopo averli 'trovati', per ispirazione divina, incisi su una roccia del monte Mahādeva, che ancora oggi si mostra al perplesso visitatore. Gli enigmatici aforismi vengono spiegati da Kṣemarāja, che offre uno straordinario esempio di quell'arte del commentare nella quale l'India raggiunse vertici insuperati.

Raffaele Torella, docente di Sanscrito alla Sapienza, è uno dei più noti esperti internazionali di Tantrismo indiano. Sua è la prima edizione critica e traduzione inglese (Delhi, 2002) del testo capitale del pensiero tantrico, le *Stanze del Riconoscimento del Signore*, opera del kaśmīro Utpaladeva (X secolo), il grande predecessore di Abhinavagupta.

«Il sé è un danzatore».
«Gli stadi dello yoga sono stupore».

VASUGUPTA

Gli aforismi di Śiva

CON IL COMMENTO DI KṢEMARĀJA

(*Śivasūtravimarśinī*)

A CURA DI RAFFAELE TORELLA

ADELPHI EDIZIONI

INDICE

A Diana, mia madre

PREFAZIONE

Negli anni che separano questa nuova edizione dalla precedente (Mimesis, Milano, 1999) l'interesse per le scuole dello Śivaismo non-dualistico del Kaśmīr ha conosciuto un fortissimo impulso. Dopo essere state oggetto di indagine quasi esoterica da parte di pochi adepti, esse sono entrate a pieno titolo nel campo degli studi indologici, come dimostra il moltiplicarsi dei convegni e delle pubblicazioni che coinvolgono filologi e storici della filosofia e delle religioni, interessando anche un pubblico sempre più ampio di praticanti e ricercatori spirituali.
Gli insegnamenti di queste scuole, che rientrano nell'ambito più ampio del Tantrismo,[1] si so-

1. Lo studio del Tantrismo è ancora nella fase iniziale, nonostante possa già vantare una bibliografia sterminata, di valore tuttavia molto ineguale. Di particolare rilievo si annuncia un'opera collettiva dedicata alla terminologia in uso nei testi, così spesso criptici, di queste scuole, per i quali i lessici generali della lingua sanscrita sono spesso di scarsa utilità, quando non addirittura fuorvianti. Mi riferisco a *Tāntrikābhidhānakośa: Dictionnaire des Termes Techniques de la Littérature Hindoue Tantrique*, coordinato da G. Oberhammer, con i contributi, tra gli altri, di H. Brunner, T. Goudriaan, A. Padoux e R. Torella. La pubblicazione del primo volume, da parte dell'Österreichische Akademie der Wissenschaften (Wien, 2000), è stata seguita da un secondo (2004) e prossimamente da un terzo. Un'autorevole sintesi delle tradizioni tantriche hindu è disponibile

no andati via via rivelando come uno dei momenti più alti raggiunti dalla speculazione e dalla spiritualità indiane di ogni tempo, arrivando poi con le loro ultime propaggini fino ai nostri giorni. È di pochi anni fa la notizia della morte dello Svāmi Lakshman Joo, l'ultimo autorevole esponente della scuola Trika, nobile figura di maestro spirituale intorno al quale si era raccolta, nella sua dimora alle porte di Srinagar, una vasta schiera di discepoli provenienti da varie parti dell'India e del mondo occidentale. Attraverso una ininterrotta catena maestro-discepolo egli affermava la sua diretta discendenza spirituale dai grandi maestri kaśmīri del X secolo.

Secondo quello che è l'insegnamento centrale del Tantrismo nel suo insieme, il progresso spirituale non è più visto come un cammino di negazione e di rinuncia, ma come una coltivazione e intensificazione – fino talvolta al parossismo e alla trasgressione – di tutte le linee di energia che animano l'esistenza ordinaria e, in primo luogo, la persona individuale, anche nella sua fisicità e nelle sue pulsioni. Tutto questo trova nello scuole śivaite del Kaśmīr medioevale le sue formulazioni insieme più eleganti ed estreme. Gli *Śivasūtra*, «Aforismi di Śiva» (IX secolo), che qui vengono presentati insieme al commento di Kṣemarāja (X-XI secolo), ne sono uno dei testi capitali. Gli enigmatici aforismi

nel volume recentissimo di André Padoux (Paris, 2010), di cui è apparsa un'edizione italiana da me curata (Einaudi, Torino, 2011).

sono letti da Kṣemarāja, il più illustre tra i discepoli di Abhinavagupta, alla luce della più matura esperienza spirituale e speculazione filosofica del Tantrismo śivaita, che ora li illumina dal di dentro ora a essi si sovrappone, fornendo di per sé uno straordinario esempio di quell'arte del commentare nella quale l'India raggiunse vertici insuperati.

I dodici anni trascorsi dalla precedente edizione sono stati segnati in particolare dai lavori di due studiosi: Alexis Sanderson (Oxford) e chi scrive. Lavori di ordine assai diverso ma anche fortemente complementari. Il primo ha delineato con grande sapienza i contorni storici e sociali di queste scuole, prendendo in esame per la prima volta un'immensa quantità di manoscritti inediti, integrati da fonti storiche ed epigrafiche. È innanzitutto a lui che si deve la creazione di un quadro di riferimento in cui le diverse scuole e tendenze assumono contorni sempre più definiti (si veda Sanderson, 2007 e 2009). Il secondo si è dedicato all'indagine filosofica e filologica dei testi speculativi e spirituali, inserendoli all'interno del più ampio panorama del pensiero indiano, a partire dalla prima edizione critica e traduzione inglese del testo che stabilisce i fondamenti teorici dello Śivaismo non-dualistico, che diventeranno le principali coordinate teoretiche dell'intero Tantrismo hindu: le *Stanze del riconoscimento del Signore* (*Īśvarapratyabhijñākārikā*) di Utpaladeva (X secolo) col commento breve (*vṛtti*) dell'autore stesso (si veda Torella, 2002). Fondamentali per la definizione

del ruolo centrale di Utpaladeva nel pensiero śaiva sono state poi la scoperta, l'edizione e la traduzione dell'unico manoscritto (frammentario) del suo commento lungo (*vivṛti*) all'*Īśvarapratyabhijñākārikā*, finora ritenuto totalmente perduto (Torella 2007a, b, c, d; 2012b).
In questa nuova edizione l'introduzione, la traduzione e le note sono state interamente riviste con numerose correzioni e aggiunte. La preparazione del volume è stata al contempo un'occasione per misurare il mio cammino di studioso in questi anni. Amaro sarà il momento in cui, riprendendo in mano un lavoro fatto anni prima, non avrò niente da correggere e da aggiungere. A ciò si unisce la consapevolezza che la densità di testi come questo e altri della tradizione indiana richiede un'opera di scavo sempre più profondo sotto la superficie, senza mai però indulgere in un delirio di filologica onnipotenza che pretenda di infrangere anche l'ultimo, ineludibile diaframma di alterità del testo.

Concludo, alla maniera indiana, esprimendo il mio debito di riconoscenza verso i miei maggiori in questi studi: Raniero Gnoli – mio maestro e predecessore alla cattedra della Sapienza – e il di lui maestro Giuseppe Tucci, « maestro dei maestri ».

Rocca Priora, dicembre 2011

INTRODUZIONE

RUDRA-ŚIVA

Il nome di Śiva compare più volte nel *Ṛgveda,* ma è ancora soltanto un aggettivo (*śiva* significa infatti « benigno ») con cui ci si rivolge a divinità diverse affinché depongano la maschera terrifica e offrano il fianco alle preghiere dei mortali. L'epiteto viene riferito una volta (X, 92, 9) anche a Rudra, la figura per molti aspetti più angolosa e sinistra del pantheon vedico, destinata a confluire, costituendone il nucleo principale, nella forma grandiosa dello Śiva classico.
Rudra (« l'Urlante », secondo un'etimologia tradizionale) predilige i luoghi evitati, percorre la montagna e la foresta, terribile d'aspetto e foriero di morte; cacciatori e briganti lo invocano come loro protettore, le fiere sono un'incarnazione della sua ferocia. Mentre la sede di tutti gli dèi è a Oriente, Rudra, unico, dimora nel Nord e al Nord sono rivolti i sacrifici – per lo più apotropaici – che gli vengono offerti. È seguito abitualmente da una schiera di divinità impetuose, e sembra talvolta egli stesso moltiplicarsi nella vasta compagine dei Rudra, spiriti pericolosi e scostanti.
Ma proprio come è sorgente di morte e di paura,

così Rudra è anche colui che, forte per eccellenza, ha il potere di tener lontana ogni minaccia.

« Quella tua freccia, che lanciata giù dal cielo gira sulla terra, ci eviti ... Non ucciderci, Rudra, non tradirci. Che non capitiamo nel laccio di te irato » (*Ṛgveda*, VIII, 46, 3-4). « Possa il missile di Rudra passarci di lato e risparmiarci, la grande collera del Violento evitarci. Storna, Gentile, il tuo solido arco dai nostri principi... » (*Ṛgveda*, II, 33, 14). « A Rudra, al forte, dai capelli attorcigliati, all'eroe tra i forti, offriamo le nostre preghiere affinché sia benevolo all'uomo e al bestiame, e tutto sia prospero e senza malattie in questo villaggio ... Il cinghiale del cielo, il rosso, dai capelli attorcigliati, la figura tremenda (abbagliante) invochiamo con reverenza. Possa egli, portando nella mano sovrane medicine, darci protezione, scudo, luogo sicuro ... Dacci, o Immortale, il cibo che mangiano i mortali, sii dolce con me, il mio seme, la mia progenie » (*Ṛgveda*, I, 114, 1-6). « Grazie alle tue benefiche medicine possa io vivere per cento inverni; lontano da noi tieni inimicizia e odio ... Migliore di tutto ciò che è nato, o Rudra, nella tua gloria, sei il più forte tra i forti, tu che hai la folgore nel braccio ... Sento che sei il più medico tra i medici... » (*Ṛgveda*, II, 33, 2-4).

A questo suo aspetto potenzialmente benefico è così da ricondurre l'altra serie di epiteti quali Śiva, Śaṅkara (« Benefico »), Śambhu (« Benevolo »), che fanno da *pendant* a Ugra (« Violento »), ecc. L'ulteriore epiteto di Paśupati, « Signore degli Animali », o più propriamente « Protettore del Bestiame », ci porta a sfiorare la questione delle possibili origini extravediche di Rudra-Śiva. Uno dei sigilli di steatite ritrovati nelle ro-

vine di Mohenjo Daro – insieme con Harappa uno dei centri principali di una brillante civiltà autoctona che raggiunse il suo apogeo tra il III e il II millennio a.C. nell'estremo Ovest del subcontinente indiano e probabilmente già in declino all'epoca delle prime migrazioni degli Ārya – raffigura un personaggio, presumibilmente in posizione yogica e itifallico, circondato da animali (fra i quali sono riconoscibili a destra un elefante e una tigre, un rinoceronte e un bufalo a sinistra). Questi elementi – la cui interpretazione rimane comunque molto problematica –[1] sono stati messi in relazione con le analoghe caratteristiche di Rudra-Śiva, il quale è conosciuto anche come Paśupati («Signore del Bestiame», dove il termine *paśu* verrà a designare gli esseri vincolati della sfera di Māyā), come Yogīśvara, «Signore degli Yogin», e rappresentato iconograficamente dal fallo eretto (*liṅga*) secondo un'evoluzione che dalle forme potentemente naturalistiche del *liṅga* di Guḍimallam (I secolo a.C.)[2] porterà all'astrazione dei *liṅga* medioevali.

La prima condensazione delle forme di Rudra, base della successiva amplificazione, si ha nella sezione Śatarudriya dello *Yajurveda Bianco* (cap.

1. Va detto che l'ipotesi di un prototipo non-ario di Rudra-Śiva, che veniva data quasi per scontata al tempo delle prime scoperte archeologiche sulla civiltà dell'Indo, è andata poi cadendo in un progressivo discredito (si veda ad esempio Hiltebeitel, 1978).

2. Studi recenti ne propongono invece una datazione di alcuni secoli più tarda.

XVI) – tramandata con poche varianti anche dallo *Yajurveda Nero* (cfr. Gonda, 1980) – in cui sono enumerati i molteplici nomi e aspetti di Rudra; è la recitazione dello Śatarudriya che il saggio Yājñavalkya indica come il mezzo per conseguire l'immortalità, nella tarda *Jābāla Upaniṣad*. Molti di questi nomi – da Girīśa, « Signore della Montagna », a Nīlagrīva, « Collo Azzurro », a Paśupati, a Bhava e Śarva (in origine due figli di Rudra), a Rudra, Ugra, Bhīma – saranno tra i più ricorrenti epiteti di Śiva. Anche qui le invocazioni rivolte all'aspetto terrifico e a quello benevolo si alternano:

« ... al vincente, al perforante signore di bande assalitrici, al torreggiante portatore di spada, al signore dei ladri, al predone che scivola, all'errante, al signore della foresta rendo omaggio. All'imbroglione, al grande ingannatore, al signore dei predoni ... agli assassini armati di frecce, al signore dei ladruncoli, ai portatori di spada, a quelli che vagano nella notte, al signore dei saccheggiatori » (vv. 20-21). « ... alla sorgente di felicità, di gioia, all'auspicioso » (v. 41). « Con questa tua forma benefica che cura ogni giorno, benefico guaritore di malattie, sii gentile con noi, che possiamo vivere » (v. 49). « Migliaia e migliaia sono le frecce, i dardi pronti nelle tue mani; santo signore, che hai il potere, allontana le loro punte da noi » (v. 53).

Poi capita che l'alternanza, portata dal suo stesso ritmo, sfoci in visioni unificanti e onnicomprensive:

« A lui che è al di là e che è qui ... nella sabbia e nell'acqua che scorre; dai capelli attorcigliati e dai ca-

pelli lisci; che è nei deserti e nelle larghe strade, nelle cose secche e nelle cose verdi, nella polvere e nel vapore, nelle foglie e nel cadere delle foglie... » (vv. 42-46).

In un passo dell'*Atharvaveda* (XV, 5) a tutte le direzioni dello spazio vediamo presiedere Bhava (est), Śarva (sud), Paśupati (ovest), Ugra (nord), Rudra (nadir), Mahādeva (Grande Dio, altro nome di Rudra-Śiva: zenith) e Īśāna (Signore: le direzioni intermedie). Paśupati Śiva Śaṅkara è il destinatario di un sacrificio descritto nell'*Āśvalāyanagṛhyasūtra* (II, 2, 2) e la stessa divinità viene in un altro punto chiamata Rudra Śiva Ugra Bhīma.[1]
Nella *Śvetāśvatara Upaniṣad*, dove i nomi di Rudra e Śiva appaiono ormai interscambiabili, ci imbattiamo nel dio proiettato – forse per la prima volta – a un rango supremo, realtà ultima da cui tutti gli dèi e l'universo procedono; oltre al ruolo originario di distruttore gli sono attribuiti anche quelli di creatore e di mantenitore, concezione che secoli più tardi troverà forse la sua più suggestiva traduzione in termini iconografici nella meravigliosa Maheśamūrti di Elephanta.[2]

1. Cfr. Gonda, 1962, p. 304; su Rudra-Śiva in generale, pp. 106-12 e 304-14. Si veda anche Gonda, 1970, pp. 4-5; Dandekar, 1953; Srinivasan,1983; per una analisi complessiva della figura di Rudra-Śiva dai Veda ai Purāṇa si veda Kramrisch, 1981.

2. La figura centrale, che domina la scena, è la divinità sprofondata nella propria trascendente identità, affiancata alla sua destra da una divinità maschile con forti tratti marziali e aggressivi, e a sinistra da una tenera figura

« Rudra in verità è l'unico; non c'è nessun altro oltre lui a reggere questi mondi con poteri sovrani. Sta interno [o "direttamente di fronte"] alle creature: lui che ha creato tutti i mondi e ne è il protettore, li distrugge al tempo della fine » (III, 2). « Il Beato è il volto, la testa, il collo di tutto, abita nella cavità del cuore di ogni essere, tutto pervade: perciò è [detto] l'onnipresente Śiva » (III, 11). « È lui origine e fonte degli dèi, Rudra, il signore del tutto, il grande veggente... » (IV, 12).

Il verso finale del capitolo è un brusco riemergere del Rudra vedico:

« Non colpirci nella prole, nella discendenza, o nella vita; non colpirci nelle vacche e nei cavalli. Non uccidere, o Rudra, i nostri eroi, nella tua collera... » (IV, 22, da *Ṛgveda*, I, 114, 8).

Ma è nel *Mahābhārata* e soprattutto nei Purāṇa che la figura di Śiva si articola in tutta la sua complessità, definendosi in un corpus mitologico di straordinaria ricchezza.

LO ŚIVA CLASSICO

« Egli non è essenzialmente un asceta: come potrebbe infatti un asceta portare armi, come fa lui? Né può essere annoverato tra gli uomini che hanno una famiglia (*gṛhastha*), dal momento che dimora nei campi di cremazione. Non è uno che pratichi la castità (*brahmacārin*), perché ha moglie. E nemmeno

femminile. Esempi antichi di questa raffigurazione si trovano in varie parti dell'India del Nord (ad esempio nel museo di Shimla, Himachal Pradesh).

un anacoreta, visto che è ottenebrato dall'orgoglio di essere signore supremo. Non appartiene a nessuna delle quattro classi, e non è né maschio né femmina; e certo non si può dire che sia un eunuco, se è vero che il suo fallo (*liṅga*) è oggetto di adorazione... » (*Skanda Purāṇa*, IV, 2, 87, 29-35).[1]

In un rilievo del tempio di Bṛhadīśvara (Śiva) a Tañjavur vediamo raffigurata una colonna nella quale si apre una vasta cavità ellittica, occupata da una figura eretta con quattro braccia; alla base della colonna è una figura accovacciata con la testa di cinghiale, in atto di scavare, mentre un'altra sale in volo verso la sommità.[2] È questa la scena culminante di un mito che ricorre più volte nei Purāṇa śaiva.[3] Mentre Brahmā e Viṣṇu stanno rivendicando ciascuno a se stesso la paternità e la signoria dell'universo, una enorme colonna di fuoco sorge tra essi ingrandendosi a perdita d'occhio. Le due divinità stupefatte decidono di accertarne le dimensioni: Brahmā nella forma di oca selvatica volerà verso il culmine, Viṣṇu, come cinghiale, si inoltrerà sotto terra. Falliscono sia l'uno che l'altro, perché il *liṅga* di Śiva – tale era la colonna di fuoco – non

1. Citato in Doniger O'Flaherty, 1973, p. 210.

2. L'immagine è riprodotta in Banerjea, 1974, tav. XXXI, fig. 4; è una delle numerosissime raffigurazioni della *liṅgodbhavamūrti*, « icona del sorgere del *liṅga* ». Per un'analisi dell'iconografia di Śiva si veda soprattutto, oltre a Banerjea, 1974, Rao, 1971, vol. II, parti prima e seconda, pp. 1-411, e Jouveau-Dubreuil, 1937, pp. 11-56.

3. *Liṅga Purāṇa, Kūrma Purāṇa, Vāyu Purāṇa, Śiva Purāṇa*; cfr. Rao, 1971, vol. II, parte prima, p. 105.

ha inizio né fine, ma, mentre Viṣṇu ammette il proprio scacco, Brahmā si vanta di averne raggiunto la sommità. A questo punto Śiva, che si era reso manifesto nella cavità del *liṅga*, interviene proclamando la propria assoluta signoria, e se a Viṣṇu consente di avere ugualmente un gran numero di fedeli, nega a Brahmā qualsiasi forma di culto.

Si stenta a credere che questo Śiva, che riassume qui in sé l'intera trimūrti, non sia altro che quel dio malevolo e ombroso che il sacerdote vedico implorava affinché non si accanisse su uomini e bestie. E infatti non si può dire che sia lo stesso. Lo Śiva del *Mahābhārata* e dei Purāṇa è l'esito di una lenta evoluzione nella quale è andato assorbendo caratteri che in origine erano specialmente di Agni e di Indra, e ha inglobato un numero imprecisabile di divinità locali soprattutto connesse con la fertilità, la morte, il sesso. Ma neppure si può dire che sia davvero un altro. Il nucleo centrale di Rudra vi è esaltato a dimensioni cosmiche, che certo il Rudra vedico non possedeva, ma delle quali, per lo meno guardando a ritroso, balena qua e là la possibile apertura; e si vede il fedele medioevale, anche nell'abbandono della devozione (*bhakti*), mantenere nei confronti di Śiva quell'ombra di circospetto timore che ispira una divinità sempre provvisoriamente placata.

Come già risulta dalla complessa immagine che emerge dal *Mahābhārata*,[1] il dio si definisce in-

1. Si veda Scheuer, 1982, in particolare l'ultima sezione, « Conclusion ».

nanzitutto per la sua marginalità rispetto all'ordine sociale e religioso costituito, per il suo sporadico irrompere sulla scena arrivando sempre da lontano. Alla città, al villaggio, egli preferisce il luogo remoto, inaccessibile – la montagna, prima di tutto, e la foresta – dove per incontrarlo bisogna inoltrarsi di notte, soli e senza schermi. Anche nell'incontro non ostile la prossimità del dio non conosce mezze misure: unico tra gli dèi, il suo accedere al devoto è una possessione, un invasamento, una occupazione totale (*āveśa, samāveśa*, termine che ricorre con successive reinterpretazioni lungo tutta la storia delle scuole tantriche del Kaśmīr; cfr. Torella, 2002, pp. XXXII-XXXIV). Ma se la sua violenza – crudele e, talvolta, anche apparentemente gratuita – minaccia di continuo lo svolgersi ordinato della vita sociale e religiosa, pure mai la travolge totalmente; è come la catastrofe in agguato che insidia l'ordine, ma che insieme, tenendolo su un filo, ne rinnova le risorse.
Quello che Śiva, come Rudra, suscita è in primo luogo l'inquietudine di fronte alla potenza totale, non incanalabile, né prevedibile. Quando gli dèi hanno esaurito ogni risorsa è a Śiva (o alla Potenza, sua compagna) che si rivolgono come a chi si può chiedere timidamente l'impossibile. Così Śiva accetta di ingoiare il terribile veleno che si era prodotto durante il frullamento dell'oceano di latte per ottenere l'ambrosia, e che rischiava di distruggere la terra e gli stessi dèi (*Mahābhārata*, I, 16-17); al colore che assunse da allora la sua gola allude l'epiteto di Nīlakaṇṭha,

« Gola-blu ». Accoglie sulla testa il fiume Gange nella sua discesa dal cielo, salvando la terra dall'insostenibile impatto (*Mahābhārata*, III, 108). Dopo l'infruttuoso tentativo di Indra, con una sola freccia del suo arco dà alle fiamme la triplice fortezza degli Asura che minacciavano gli dèi (*Mahābhārata*, VIII, 24); e si potrebbe andare avanti a lungo.
Emblema di Śiva per eccellenza è il *liṅga*, perennemente eretto, come potenza allo stato puro prima della manifestazione, o inesauribile nonostante la manifestazione. L'energia sessuale che il *liṅga* rappresenta coincide solo in parte con la fertilità; essa minaccia continuamente di erompere e dilagare, varcando il fragile confine che la separa al suo culmine dalla morte. Più volte succede che la sua travolgente carica sessuale porti il mondo sull'orlo della distruzione. Quando però accade che il *liṅga*, in seguito a una maledizione o altro, si stacchi dal corpo di Śiva e cada a terra, l'universo si spegne; oppure, il *liṅga* caduto comincia a bruciare ogni cosa e la sua forza distruttiva è frenata solo quando, su consiglio di Śiva stesso, viene posto nella vagina (*yoni*) di Pārvatī.[1] Il fedele śivaita identificherà con la *yoni* il piedistallo sul quale il *liṅga* si erge, nel luogo più segreto del tempio. Talvolta il *liṅga* è usato direttamente come strumento di morte. Così accade nell'episodio del demone-serpente Āḍi, che, assunte le sembianze di Pārvatī,

1. *Śiva Purāṇa*, IV, 12, 17-52; cfr. Doniger O'Flaherty, 1973, p. 257.

induce Śiva all'amplesso con l'intento di divorargli il membro con le fauci di serpente annidate nella vagina: Śiva si avvede dell'insidia e con il *liṅga*-fulmine lo uccide all'istante.[1]
Ma quando andiamo a cercare la fonte da cui procede l'energia sessuale, ci imbattiamo immancabilmente in qualcosa che sembra essere la sua negazione, e cioè il *tapas*, l'ascesi. Le terribili austerità, che Śiva è capace di sostenere anche per migliaia di anni, hanno spesso tra i loro risultati, e talvolta anche come fine, la rigenerazione della potenza sessuale; ma è anche possibile l'inverso, che cioè l'attività sessuale fruttifichi in *tapas*. Nell'iconografia Śiva (o le sue controfigure) è rappresentato il più delle volte con gli attributi dell'asceta: indossa una pelle di antilope nera, ha il capo cosparso di cenere, porta collane di teschi e ornamenti fatti di ossa umane, ed essenzialmente come asceta lo descrivono i testi più antichi. Egli – lo yogin per eccellenza (*yogīśvara*) – si ritira nelle solitudini più inaccessibili e spinge il suo *tapas* a livelli talmente estremi che la forza che se ne sviluppa rischia ancora una volta, come era accaduto per la potenza sessuale, di travolgere l'universo.
Pārvatī, la figlia dell'Himālaya – che si era invaghita del dio –, solo con enormi difficoltà riesce a indurlo al matrimonio, cioè dopo avere lei

1. L'episodio è narrato in vari luoghi del *Matsya Purāṇa*, del *Padma Purāṇa*, dello *Skanda Purāṇa*; cfr. Doniger O'Flaherty, 1973, p. 188.

stessa praticato *tapas*.[1] La vita regolare, i piaceri dei sensi sembrano a Śiva inconciliabili con la sua natura; il suo *tapas* ne sarebbe ostacolato. Ogni volta che ciò avviene, la sua collera, sempre innescata, esplode. A farne le spese, in un ciclo di miti famoso e ricco di varianti,[2] è Kāma, il Desiderio, l'antagonista principe dell'asceta Śiva. Costui tenta di distoglierlo dalla concentrazione, scagliandogli una delle sue frecce amorose, ora sfruttando le voglie sempre inesauste di Pārvatī, ora facendo comparire affascinanti ninfe. La reazione di Śiva è mortale: il fuoco di un terzo occhio che si apre all'istante sulla sua fronte, verticale, riduce Kāma in cenere. Il risultato è che l'universo intero entra in una spirale di morte: i colori si affievoliscono, le piante incominciano a languire, tutto si va spegnendo come in un lungo crepuscolo. La negazione totale della polarità-desiderio è inattesa e sembra ridurre Śiva a dimensioni molto più circoscrivibili. Ma basta considerare il seguito del racconto e si vedrà che Śiva, per compiacere Pārvatī – o Rati, la consorte di Kāma –, fa risorgere il dio; oppure viene mostrato come il fuoco del terzo occhio distrugga solo il corpo di Kāma e che questi, pur senza corpo, continui a esistere, diventando anzi per la sua invisibilità ancora più temibile. Significativo è anche il succo delle rimostranze che gli dèi rivolgono a Śiva per il suo

1. L'ascesi di Pārvatī è descritta da Kālidāsa in pagine di penetrante bellezza nel quinto capitolo del *Kumārasambhava*.
2. La storia di Śiva e Kāma è narrata in tutti i Purāṇa śaiva.

gesto; lo accusano di aver ucciso una sua creatura, e così facendo di avere inspiegabilmente privato del desiderio un universo che egli stesso ha creato come pervaso dal desiderio.[1] Il cerchio si chiude poi al considerare come nella mitologia indiana – dove il tema della fenice è assai vivo – la morte per fuoco non significhi mai la fine ultima, ma sempre il preludio a una risurrezione.

Questo fugace sguardo alla mitologia di Śiva porta già con sé un primo risultato, destinato a non più modificarsi nella sostanza anche nell'arco di una trattazione indefinitamente estesa: il riconoscimento di una impossibilità. Il momento in cui Śiva comincia a definirsi in una forma coincide col momento in cui la forma comincia a incrinarsi; così il dio salta con passo leggero – del resto è il re della danza (Naṭarāja) – dalla forma che impallidisce a una che si accende, tutte realtà che in definitiva è la sua stessa danza a suscitare e a sopprimere (« Sia lode al dio al cui aprirsi e chiudersi di ciglia l'universo sorge e si dissolve » dirà il primo verso delle *Spandakārikā*). Ma anche l'immagine che sembra offrirsi come approdo ultimo della impossibilità di una definizione – quella di Śiva come un immenso lago dove tutti gli opposti coesistono nell'indifferenziato – non è che un ultimo abbaglio. Śiva non accosta specularmente gli estremi, ma li divarica, incarnandosi provvisoriamente nell'eccesso, incombendo su ogni mediazione, scin-

1. Sulla centralità del desiderio si veda Torella, 2007e.

dendo ogni univocità. Al di là ed entro ogni forma Śiva è ultimamente pura e totale Energia, scintilla che proietta le infinite coppie di poli tra cui si genera.
Analogamente, come vedremo, sarà saturando gli estremi che l'adepto potrà guadagnare il luogo del centro.

LE SCRITTURE ŚIVAITE
GLI ĀGAMA

Seguire l'evoluzione nel tempo del corpus mitologico śivaita dalle parti più antiche del *Mahābhārata* fino ai tardi Purāṇa śaiva (X-XII secolo d.C.), tentare di discernere quanto e in che modo esso sia stato il punto di partenza delle innumerevoli scuole che si richiamano a Śiva – talune costituendosi in veri e propri « sistemi filosofici » altamente elaborati –, e quanto poi questa speculazione filosofica abbia a sua volta nutrito la mitologia (molte narrazioni mitiche dei Purāṇa tardi sono scopertamente interpretazioni a posteriori di episodi riportati in testi più antichi), tutto ciò, per la vastità di problemi che comporta, eccederebbe i limiti e la natura di un'introduzione.
Molto difficile, anzi almeno per ora impossibile, è tracciare un quadro completo delle scuole śivaite o più in generale della devozione a Śiva. Di sicuro bisogna partire da molto lontano – già Patañjali nel II secolo a.C. (*Mahābhāṣya ad* Pāṇini, V, 2, 76) menziona degli Śivabhāgavata – per

arrivare all'India di oggi, dove lo Śivaismo tamil è ancora molto diffuso e vitale. Il *Sarvadarśana-saṃgraha* (XIV secolo), nel quale Mādhava descrive i sedici maggiori *darśana* (« sistemi filosofici, visioni del mondo ») del suo tempo, tratta di quattro scuole śaiva: Nākulīśa-Pāśupata, Śaiva(-siddhānta), Pratyabhijñā (di queste ultime due si parlerà diffusamente più avanti) e Raseśvara (« alchimisti »). I Nākulīśa-Pāśupata, o Lākulīśa (dal nome di una incarnazione di Śiva), diffusi nell'India del Nord già prima dell'èra cristiana, si caratterizzano in modo particolare per i comportamenti eccentrici che si autoimponevano con il fine dichiarato di suscitare il disprezzo negli uomini (cfr. Ingalls, 1962). Asceti itineranti, come i Pāśupata, e dediti a pratiche aberranti, erano i Kāpālika (« portatori di cranio »),[1] anch'essi noti a partire dall'èra cristiana; come Kāpālika, Śiva stesso nel *Mahābhārata* entra nella foresta per tentare le mogli degli asceti. Inclini allo Śivaismo erano, secondo il *Ṣaḍdarśanasamuccaya* di Haribhadra, i seguaci delle scuole logiche e naturalistiche del Nyāya e del Vaiśeṣika. A Śiva era personalmente devoto lo stesso Śaṅkara, sistematore del Vedānta. Ma delle tante scuole di cui si trova cenno qua e là – per esempio nelle « biografie » di Śaṅkara, che descrivono il viaggio trionfale del maestro attraverso l'India alla confutazione di dottrine rivali –, oppure del-

1. Pāśupata e Kāpālika formano insieme, secondo una delle classificazioni delle scuole e dottrine più correnti nella tradizione śaiva (cfr. SvT, XI, 183cd-184ab), il cosiddetto *atimārga*, « via trascendente (o superiore) ».

le suddivisioni che compaiono in molti Āgama, spesso non si conosce che il nome.

Il nucleo più compatto e originale delle speculazioni filosofiche e soteriologiche śivaite non si esprime nell'ambito della tradizione brahmanica (Epica e Purāṇa), ma si sviluppa in un imponente corpus di scritture autonome (che non mancano di avere riflessi anche nei Purāṇa) delle quali è considerato autore lo stesso Śiva. A esse faranno riferimento le grandi scuole dello Śivaismo medioevale.
Il termine Āgama, con il quale vengono spesso designate tali scritture, è una diretta allusione alla loro natura divina (significato corrente di *āgama* è infatti « venuta », per traslato « tradizione rivelata », ovvero corpus di dottrine autorevoli e normative di origine non umana), ma sono dette anche Tantra o Saṃhitā, « Raccolte » (Saṃhitā è anche il nome più ricorrente di scritture della scuola del Pāñcarātra, « Cinque Notti », di intonazione viṣṇuita, alcune delle quali quasi ugualmente antiche e con forti affinità di fondo con gli Āgama śaiva,[1] almeno per quanto

1. A giudicare, tuttavia, dalla tradizione manoscritta e dalle citazioni antiche, la designazione delle scritture viṣṇuite come « Saṃhitā » è ben lungi dall'essere generalizzata. Vi è anzi il fondato sospetto che il suo uso sistematico sia un consapevole e relativamente recente sostituto della certo più diffusa designazione di esse come « Tantra », nell'intento di sottrarle al discredito gettato sul Tantrismo dagli ambienti più ortodossi (il Pāñcarātra, del resto, non ha mai adottato le posizioni spesso fortemente antivediche delle scuole tantriche śivaite).

riguarda la parte rituale). Il termine Āgama è usato preferibilmente per designare un corpus di scritture di intonazione dualistica e privo degli aspetti trasgressivi che caratterizzano molte delle scritture non-dualistiche; esso costituisce il quasi esclusivo punto di riferimento della scuola Śaivasiddhānta. A ciascuno degli Āgama (d'ora in poi intesi in questa accezione ristretta) considerati principali (*mūlāgama*) si collega un certo numero di sotto-Āgama (*upāgama*),[1] che ne sviluppano aspetti particolari, o li condensano, quando poi non si rivelano quali opere del tutto indipendenti che si richiamano a un Āgama venerato solo per goderne della luce riflessa. L'insieme dei ventotto Mūlāgama e di un numero imprecisabile di Upāgama (di certo superiore a duecento) costituisce un corpus imponente e ancora poco studiato; di quelli che ci sono pervenuti solo pochi sono stati editi con criteri scientifici (e pochissimi tradotti),[2] mentre il resto è

1. Il termine *upāgama* non ha necessariamente una connotazione limitativa o diminutiva; basti pensare al prestigio di Upāgama quali il *Mṛgendra*, il *Mataṅgapārameśvara* o il *Kālottara*.

2. Tra le edizioni recenti figurano il *Raurava* (1961, 1972, 1988), il *Mṛgendra* con il commento di Nārāyaṇakaṇṭha (*kriyāpāda* e *caryāpāda*, 1962), l'*Ajita* (1964, 1967, 1991), il *Mataṅgapārameśvara* (1977, 1982) e il *Sārdhatriśati-Kālottara* (1976, 1979) con il commento di Rāmakaṇṭha, il *Rauravottara* (1983), il *Kiraṇa* (*vidyāpāda*, 1975), lo *Svāyaṃbhuva(sūtrasaṃgraha)* (1991). Si tratta di edizioni di valore ineguale; nonostante l'innegabile miglioramento rispetto alla situazione precedente, nessuna di esse può comunque essere considerata in alcun modo definitiva. Su un

accessibile solo in manoscritto o in rare e scorrette edizioni locali a stampa.

Gli Āgama presentano, almeno in linea di principio, una divisione in quattro parti (*pāda*),[1] dedicate rispettivamente al rito (*kriyā*), alla conoscenza (*vidyā, jñāna*), allo yoga e alla condotta (*caryā*). Secondo la *Mṛgendra-vṛtti* di Nārāyaṇakaṇṭha, ripresa poi dal *Sarvadarśanasaṃgraha* (cfr. Torella, 1979), di questi quattro «piedi» (*pāda*) del Grande Tantra il primo è la conoscenza, in quanto è il presupposto indispensabile dell'azione rituale, che è il secondo; l'iniziazione (*dīkṣā*), il rito per eccellenza, dischiude l'accesso alla liberazione, la quale si realizza attraverso lo yoga (terzo), yoga che non può avere successo se la condotta post-iniziatica non è conformata a quanto è prescritto o vietato (quarto).[2] Parzialmente diversa è la spiegazione

piano qualitativo molto elevato si collocano i lavori che D. Goodall ha recentemente dedicato al *Kiraṇa* (1998) e al *Parākhya* (2004). Tra gli Āgama disponibili in traduzione figurano il *Mṛgendra* (col commento di Nārāyaṇakaṇṭha), *Svāyambhuvasūtrasaṃgraha* (*vidyāpāda*), *Kiraṇa* (*vidyāpāda* I-VIII, con il commento di Rāmakaṇṭha), *Parākhya* (in parte), *Raurava*; si veda la Bibliografia.

1. Si vedano sull'intera questione le considerazioni di Brunner, 1992b; Brunner, 1992a, pp. 8 sgg.; Goodall, 1998, pp. LVIII-LXV.

2. Anche il MPĀ (*Kriyāpāda*, V, 3cd-4ab) fa diretto riferimento alla necessità che il maestro sia versato in tutti e quattro questi ambiti. In realtà, a esserci pervenuti in questa forma quadripartita sono soltanto due Āgama (*Kiraṇa* e *Suprabheda*) e tre Upāgama (*Sarvajñānottara*, *Mṛgendra* e *Mataṅgapārameśvara*); va però notato che dei due Āgama

data da Rāmakaṇṭha nel suo commento al *Mataṅga* (*vidyāpāda*, p. 567): condotta post-iniziatica e yoga non sono possibili senza la conoscenza, conoscenza che però non è in grado di rimuovere la maculazione fondamentale, la quale richiede necessariamente l'intervento del rito. Mentre il contenuto dottrinale è soggetto a variazioni anche notevoli, si riscontra una generale omogeneità fra gli Āgama nella parte rituale, che è sostanzialmente condivisa anche da un gran numero di altre scritture śivaite, diffuse soprattutto nel Nord (il rito ha del resto una maggiore tendenza alla fissazione rispetto alla speculazione).[1] La parte rituale negli Āgama è anche quella che supera di gran lunga in estensione tutte le altre. Vi è contenuta la descrizione di purificazioni interiori ed esteriori, di imposizioni di mantra, ecc., il tutto ultimamente ordinato alla progressiva trasformazione dell'adepto in Śiva. In conformità col dettato delle scritture: « Non può sacrificare a Śiva chi non sia egli stesso Śiva »,[2] solo una volta che abbia raggiunto

il primo non presenta tale forma nei manoscritti più antichi (provenienti dal Nepal; cfr. Goodall, 1998, p. LXXXIV) e il secondo ci è noto in una redazione sicuramente tarda (il suo stesso nome significa « ben suddiviso »). Anche il manoscritto nepalese del *Sarvajñānottara* (il più antico) presenta un testo continuo.

1. Sui Tantra-non dualistici si veda sotto. Forti analogie sono riscontrabili anche con i riti descritti nelle coeve Saṃhitā viṣṇuite.

2. Motivi analoghi ricorrono già nella letteratura vedica (cfr. Malamoud, 2005, pp. 15-32; trad. it., pp. 21-49).

tale identificazione l'adepto può procedere all'adorazione del dio, prima evocato interiormente nel loto del cuore e poi nell'immagine esteriore del tempio o della casa. Un rilievo particolare hanno le complesse procedure dei vari tipi di iniziazione, la consacrazione dei maestri, ecc.[1] Fulcro del *kriyāpāda* e rito per eccellenza è l'iniziazione (*dīkṣā*). Nella sua forma più diffusa la *dīkṣā* si avvicina a una vasta e minuziosa sacra rappresentazione, avente per protagonista l'adepto ma più ancora il maestro: estratta l'anima dal corpo dell'adepto, il maestro la trasporta in un viaggio vertiginoso attraverso un'infinità di mondi remoti. Il fine principale è quello di bruciare – nel più o meno breve volgere della cerimonia, invece che in migliaia di vite successive – il karma che grava sull'individuo e di impedire la formazione di nuovo karma.

Lo squilibrio tra lo spazio dedicato al *kriyāpāda*, rispetto al *vidyāpāda* e allo *yogapāda*, può solo parzialmente essere spiegato in base alla considerazione che, mentre è necessario stabilire con precisione ogni singolo momento del rito perché questo possa essere poi celebrato con successo, l'insegnamento dottrinale e yogico resta affidato al rapporto diretto col maestro. In realtà si ha spesso l'impressione che sia il rito a costituire da solo il centro della stragrande maggioran-

1. Per tutto ciò rimando alle magistrali analisi di H. Brunner (si veda in primo luogo la sua traduzione annotata della SŚP, distribuita su quattro volumi via via più ponderosi: Brunner, 1963-1998).

za di questi testi e che l'esplicitazione dei suoi presupposti dottrinali sia tenuta per elemento del tutto accessorio.[1] Un eccesso di ritualismo viene in effetti imputato da Abhinavagupta al Siddhānta, la scuola che più direttamente si fonda sulla tradizione degli Āgama dualistici.
Come già rilevato, non è possibile ridurre a una dottrina del tutto unitaria e coerente le diverse concezioni presenti negli Āgama; anche nell'ambito di un singolo Āgama esse sono – oltre che frammentarie e criptiche nell'estrema concisione con la quale vengono esposte – talora palesemente contraddittorie. Si è probabilmente indotti a cercare una uniformità di dottrina dal fatto che gli Āgama erano assunti in blocco come scritture sacre dalle varie scuole, tralasciando però di considerare che ciascuno di essi deve essere stato a sua volta il risultato di un fascio di tendenze, facenti capo a un singolo gruppo raccolto intorno a un determinato maestro o monastero (*maṭha*), e la raccolta in un unico corpus un esito graduale e relativamente tardivo. Tardiva e dettata da un'esigenza esteriore di uniformazione deve essere stata anche la divisione, che spesso è artificiosa, in sezioni, e l'inclusione nella maggior parte di essi di un capitolo che inquadra l'Āgama nell'ambito di tutti gli altri. Ci porremmo forse in una prospettiva più

1. Fanno eccezione, ancora una volta insieme, il *Mṛgendra* e il *Mataṅgapārameśvara*, entrambi tuttavia Upāgama relativamente tardi; si veda anche su questo Brunner, 1992a, pp. 25 sgg.

corretta se guardassimo agli Āgama, entro certi limiti, come si guarda alle Upaniṣad. Una ulteriore complicazione è rappresentata dal fatto che ci troviamo davanti a testi per così dire «aperti», soggetti a continue rielaborazioni da parte delle comunità a cui facevano capo, le quali in questo modo legittimavano il mutare dei rituali e delle dottrine a essi collegate. Può così accadere di illudersi di possedere i testi di antichi Āgama, quali ad esempio il *Kāmika* o il *Pauṣkara*, nei molti manoscritti dell'India meridionale che esibiscono tali titoli, ma poi di non essere in grado di rintracciarvi *nessuno* dei versi citati dai grandi maestri kaśmīri del X-XI secolo.[1] Degli Āgama sopravvissuti solo pochi sono dimostrabilmente antichi (vuoi perché fissati in un commento antico, vuoi in base alla datazione del manoscritto in cui l'Āgama ci è pervenuto); tra essi, il *Mṛgendra*, il *Mataṅgapārameśvara*, il *Kiraṇa*, il *Sarvajñānottara*, il *Sārdhatriśati-Kālottara*, lo *Svāyaṃbhuvasūtrasaṃgraha*, il *(Pauṣkara)pārameśvara*,[2] il *Raurava(sūtrasaṃgraha)*, il *Parākhya*, e infine, più antico di tutti, il *Niśvāsatattva*, da cui si dirama un vero e proprio ciclo

1. Chi si accolla il non facile compito di preparare edizioni di questi testi dovrà dunque partire da tale constatazione e apprestarsi a un'edizione per così dire «stratigrafica», limitandosi a determinare un definito livello temporale del testo, ad esempio quello che risulta noto a uno specifico commentatore.

2. L'unico manoscritto, incompleto, è stato individuato da A. Sanderson nel *Pārameśvaratantra* conservato nella Cambridge University Library, ms. Add. n. 1049.

di testi. La distinzione degli Āgama in dieci ispirati a una concezione dualistica (*dvaita*), emanati da Śiva, e in diciotto, dualistico/non-dualistici (*dvaitādvaita*), emanati da Rudra, non appare incondizionatamente attendibile (cfr. Brunner, 1985b, pp. 464-74), se è vero che per esempio il *Suprabheda*, che non appare affatto dualistico (cfr. Brunner, 1967), è incluso nei primi. Quanto ad altre suddivisioni, come quelle che fanno derivare gli Āgama – divisi in cinque gruppi – dai cinque volti di Śiva (Sadāśiva), esse almeno apparentemente non sembrano avere un riscontro sul piano del contenuto.
Tra gli elementi comuni alla generalità degli Āgama è la concezione di un certo numero (il più delle volte trentasei) di princìpi costitutivi dell'universo, in parte mutuati dal Sāṃkhya, ora emanati direttamente dalla sostanza del supremo Signore e dalla sua Potenza, ora concepiti come evoluzione di una sorta di materia quintessenziale (*bindu*) coeterna a Śiva e sulla quale, di per sé priva di vita senziente, Śiva agisce direttamente o tramite intermediari per mettere in moto la creazione. Nel dispiegamento del saṃsāra sono coinvolte le molteplici anime individuali, la cui natura divina è variamente offuscata da maculazioni (*mala*); la principale tra queste (*āṇava*, « propria dell'anima limitata ») è quella responsabile del loro stato di « contrazione » e di isolamento dalla realtà divina, per la quale esse cadono nel raggio di Māyā (maculazione māyica) e si caricano di karma (maculazione karmica). L'iniziazione stabilisce le pre-

messe per la liberazione, che comunque non avviene nella presente vita e si configura come raggiungimento di una comunanza di natura con Śiva, nella quale la singola individualità non si annulla, restando beninteso esclusa dai poteri divini propriamenti detti.

La dottrina āgamica non si pone in antagonismo frontale con la tradizione brahmanica, ma la guarda – per così dire – dall'alto in basso. Secondo quanto si può leggere in molti Āgama, la primordiale e fondamentale rivelazione è costituita dai Veda, ma essa è stata espressa in modo generico per tutti gli uomini; quella degli Āgama è invece più particolare, concessa al fine della totale liberazione e del conseguimento dei poteri straordinari a una ristretta cerchia di eletti: i Veda infatti derivano dalla respirazione spontanea di Śiva, gli Āgama da una sua specifica rivelazione.[1] Questo comporta conseguenze non trascurabili sul piano rituale. L'adepto śaiva non è esentato dal compiere i riti brahmanici consueti; i riti śaiva si aggiungono a questi. Chi sbrigativamente abbia pensato al Tantrismo śaiva nei termini di un anti-ritualismo gnostico o estatico ha la sorpresa di trovarsi davanti piuttosto a un iper-ritualismo.[2] Anche le scuole non-duali-

1. Si veda Brunner, 1963, p. v.

2. La scelta di adottare in questo studio una prospettiva quasi esclusivamente filosofico-spirituale non significa sottovalutare la rilevanza del contesto storico e sociale. Quanto mai importante per la piena comprensione del fenomeno tantrico, la dimensione storica dovrà essere esaminata in altra sede.

stiche più estreme, sostenitrici del primato della conoscenza sul rito, mantengono in un modo o nell'altro una dimensione rituale, seppure con procedure e ingredienti diversi. A guardare tra le pieghe delle opere più ardue del più grande tra i maestri śivaiti, Abhinavagupta, si assiste a un rincorrersi incessante tra rito e conoscenza, ognuno solo provvisoriamente sorpassato dall'altro. Rimane la sensazione che per queste scuole ci siano livelli dell'essere a cui nessun tipo di conoscere, nemmeno il più alto, abbia accesso e che solo la prassi, l'agire, possa oscuramente toccare (e il rito è appunto l'azione per antonomasia).

Come capita di frequente in India, la datazione di questi testi è piuttosto vaga, benché sia possibile affermare che nell'ambito della letteratura tantrica essi siano senz'altro fra i testi più antichi; appare ragionevole ipotizzare l'inizio della loro redazione intorno al VI-VII secolo dell'èra cristiana. Noti e venerati al Sud come al Nord, gli Āgama furono assunti come autorità fondamentale dallo Śaivasiddhānta, che sulla loro base andò elaborando dal IX al XII secolo una dottrina organica e coerente attraverso l'opera di grandi maestri (molti dei quali kaśmīri) come Bṛhaspati, Sadyojyotiḥ, Nārāyaṇakaṇṭha, Rāmakaṇṭha, Somaśambhu, Aghoraśiva, ecc. La loro eredità fu raccolta dagli Śaiva di lingua tamil, già in precedenza partecipi della tradizione āgamica, che svilupparono quello Śaivasiddhānta tamil che prospera tuttora. Il proliferare di una vasta letteratura dottrinale in tamil finì per

eclissare lentamente gli Āgama – 'riscritti' nell'India del Sud, ma pur sempre oscuri e contraddittori –, sostituiti anche per la regolamentazione delle cerimonie di culto da precisi e completi manuali (primo fra tutti quello di Aghoraśiva). Ombra dalla quale solo ora stanno cominciando a riemergere.

LE SCRITTURE DELLO ŚIVAISMO NON-DUALISTICO DEL KAŚMĪR. I BHAIRAVATANTRA

Anche nel Kaśmīr dell'VIII-IX secolo – diviso tra una ormai secolare diffusione delle varie scuole buddhiste, da una parte, e una crescente importanza sociale e religiosa di dottrine e pratiche ispirate alla devozione a Śiva e Viṣṇu, dall'altra –[1] gli Āgama erano noti e venerati, ma nell'ambi-

1. Se le scuole viṣṇuite, come quella tantrica del Pāñcarātra, appaiono già volte verso un lento declino, lo Śivaismo è invece in progressiva espansione. Nell'ambito dello Śivaismo, poi, esiste una netta differenziazione tra una dimensione *smārta*, «fedele alla *smṛti*» (la tradizione comunemente accettata), che sostanzialmente coincide con l'«ortodossia» brahmanica, e un proliferare di testi e scuole improntate a una rigorosa non-dualità, con tendenze spesso estremistiche e trasgressive. Gli autori e le opere della grande sistematizzazione dello Śivaismo non-dualistico culminante nel Trika di Abhinavagupta, di cui gli *Śivasūtra* sono una delle prime manifestazioni, si propongono per l'appunto di raccogliere il succo delle tradizioni più estreme e, dopo averlo purgato degli aspetti più duri e scostanti, farlo penetrare negli strati più ampi della 'normalità' sociale e religiosa (cfr. Torella, 2002, pp. IX-XII).

to di numerosi altri Tantra di intonazione śivaita, nei quali erano prevalenti le tendenze non-dualistiche. Secondo una tradizione riportata da Abhinavagupta (*Tantrāloka*, XXXVI, 12), il saggio Durvāsas, incaricato da Śiva – nell'ipostasi di Śrīkaṇṭha – di promulgare l'insegnamento del Signore, affidò il compito ai tre figli (generati spiritualmente) Āmardaka, Śrīnātha e Tryambaka. Essi enunciarono la dottrina śivaita rispettivamente in termini di dualità, dualità/non-dualità e non-dualità, condensandola in tre distinti gruppi di dieci, diciotto e sessantaquattro Tantra. I nomi di queste scritture sono elencati dal commentatore di Abhinavagupta, Jayaratha, sulla scorta della *Śrīkaṇṭhīsaṃhitā*.[1] I primi ventotto sono appunto gli Āgama, dal *Kāmika* al *Saurabheya*, presi a fondamento dai seguaci della scuola dualistica dello Śaivasiddhānta – spesso chiamati Śaiva tout court –, di cui si è parlato. Quella dei sessantaquattro è una delle tante liste di Tantra non-dualistici, estremamente variabili a seconda del periodo e della zona di compilazione; insieme allo *Svacchanda*, al *Brahmayāmala*, al *Rudrayāmala*, ecc., di questa lista, tra le scritture più autorevoli del Kaśmīr nel periodo in questione vanno menzionati il *Mālinīvijaya*, il *Siddhayogeśvarīmata*, il *Devyāyāmala*, la *Ratna-*

1. *Tantrāloka-vārttika*, vol. I, pp. 39 sgg. Un ampio passo della *Śrīkaṇṭhīsaṃhitā* – quello appunto che tratta della trasmissione e suddivisione delle scritture – è stato pubblicato in Hanneder, 1998, pp. 237-68; il frammento è stato rintracciato da A. Sanderson all'interno del *Nityādisaṃgraha* (ms. Stein Or. d.43, Bodleian Library, Oxford).

mālā, il *Vijñānabhairava*, il *Triśirobhairava*, il *Tantrasadbhāva*, la *Parātrīśikā*, ecc. A esse fanno riferimento delle scuole distinte, ciascuna collegata con un determinato gruppo di testi e con una propria tradizione di maestri.
Si deve in particolare alle brillanti ricerche storico-testuali condotte negli ultimi anni da Alexis Sanderson se i contorni di questa intricatissima situazione cominciano a profilarsi con una relativa chiarezza. Le tradizioni śivaite che possiamo definire in senso lato « tantriche » si possono preliminarmente dividere in « Via trascendente » (Atimārga),[1] e « Via dei mantra » (Mantramārga). La prima, più antica, comprende i Pāśupata e i Lākula (si veda sopra), ancora per molti versi vicini ai caposaldi dell'ideologia brahmanica, e restringe ai soli brahmani la possibilità di entrare nelle sue file. Tra le differenze che caratterizzano la « Via dei mantra » (cfr. Sanderson, 2009, p. 118) c'è appunto la possibilità di includere tra i suoi adepti persone provenienti da altre caste e in particolare coloro che sono inseriti nella dimensione della normalità sociale ed economica (diversamente dalla netta preferenza dell'Atimārga per asceti e rinuncianti); centrale è poi in essa il ruolo dell'iniziazione. Il Mantramārga include tutte le scuole śivaite più propriamente tantriche: per orizzontarsi fra es-

1. Trascendente, secondo Kṣemarāja (*ad* SvT, XI, 44c), le vie più diffuse, quali il Veda, il Sāṃkhya, lo Yoga, ecc. Altrove il termine è spiegato come la via che va oltre le caste e gli stadi di vita, codificati dal brahmanesimo.

se è utile ricorrere a un'ulteriore suddivisione, quella di Mantrapīṭha e di Vidyāpīṭha, dove *pīṭha* ha il senso specifico di corpus, e *vidyā* si oppone a mantra sulla base della presenza significativa, che può diventare anche esclusiva, di divinità al femminile.[1] Il primo gruppo comprende, oltre alle scritture dello Śaivasiddhānta, la cui divinità centrale è il maschile Sadāśiva, le scritture che si richiamano a un'altra forma di Śiva, potenzialmente terrifica e considerata al di sopra di Sadāśiva: Bhairava, in particolare nell'ipostasi di Svacchandabhairava, « Bhairava-Libero », e di Amṛteśvara, « Immortale-Signore », nettamente sovraordinati alle loro pur presenti controparti femminili. Al di là di questo livello, nel Vidyāpīṭha, si apre il vasto dominio dei testi e delle scuole variamente incentrati sulla Śakti, « Potenza ».

È questo lo spazio in cui si muovono i nostri *Śivasūtra*. Se ho finora concesso ampio spazio alla tradizione dualistica dello Śaivasiddhānta, è perché le tradizioni non-dualistiche del Vidyāpīṭha piuttosto che proporsi di cancellarla ne fanno il gradino iniziale su cui poggiano livelli di realizzazione elitari, via via superiori in termini di energia e di potere, talvolta caratterizzati dal deliberato uso di sostanze e atteggiamenti comunemente ritenuti impuri. Un ulteriore bivio è così rappresentato dalla distinzione all'interno delle scuole del Vidyāpīṭha fra una procedura

1. *Vidyā*, oltre al significato comune di « conoscenza, sapienza », ha quello specifico di mantra « femminile ».

tantrica e una kaula (*tantra-prakriyā*, *kula-prakriyā*). « Tantrica » è la pratica in cui predomina un atteggiamento più 'moderato' e controllato, con una forte componente di intellettualità e spiritualizzazione. Kaula (derivativo da *kula*, « famiglia », qui l'insieme delle infinite potenze divine) è quella che si propone la mobilitazione delle energie attraverso azioni che sfidano il concetto corrente di purità sociale e rituale (*advaitācāra*, « comportamento non-duale »)[1] e puntano al traboccamento delle potenze dei sensi e delle emozioni. Nella famiglia delle potenze, fonte e sostrato dell'universo, l'adepto (l'« eroe ») è chiamato a immergersi di slancio, seguendo la strada non dell'estinzione ma dell'intensificazione dell'energia, usando all'uopo, nell'arco di complessi rituali individuali o collettivi, sostanze ordinariamente proibite e considerate impure – come carne, sangue, alcool, urina, feci, fluidi sessuali, ecc. – e praticando il coito con la partner femminile, che in queste scuole riveste un ruolo centrale anche come depositaria e trasmettitrice della dottrina.[2] Qui

1. Sul « comportamento non-duale » si veda Torella, 2000, p. 104; Sanderson, 2005, pp. 110-13.

2. Da notare è il rovesciamento del comune senso dell'aggettivo « tantrico » in questa accezione specifica. Alla dimensione kaula si associa spesso l'aggettivo, fin troppo popolare in Occidente, di « sinistro » (*vāma*), il cui significato non va però incautamente generalizzato, potendosi riferire in altri contesti a un determinato corpus di scritture sulla base di una considerazione di tutt'altro genere (la posizione dell'ipostasi divina che le promulga nell'ambito dell'icona di Śiva a cinque volti).

sono bandite le varie osservanze esteriori (culti, cerimonie, ecc.) e un particolare accento è posto sulla non-opposizione di fruizione (*bhoga*) e liberazione (*mokṣa*) e anzi sull'essere la prima, correttamente orientata e potenziata, un mezzo per la seconda. L'atteggiamento critico verso osservanze specifiche conosce però varie sfumature e soluzioni, che vanno dall'intransigente rigetto nel *Vīrāvalī-tantra* al rigetto del rigetto stesso nel *Mālinīvijayottara-tantra*, che gli preferisce il fluido snodarsi di un'assoluta libertà interiore.[1] Fondatore del Kula nel corrente evo cosmico (*kaliyuga*) è Macchanda, ritenuto un discendente per linea femminile di Tryambaka, il mitico propagatore dei Tantra non-dualistici (la scuola è chiamata perciò anche Ardhatryambaka, « Mezzo-Tryambaka », e sembra porsi proprio come riformulazione dell'insegnamento dei Tantra non-dualistici degenerato nel conseguimento di poteri sovranormali e nella magia nera). Con questa corrente – che avrà una vastissima e duratura diffusione, pur se con forme assai mutevoli – e con il suo fondatore è connesso il movimento dei Siddha (« perfetti »).

TRIKA E KRAMA. SPANDA E PRATYABHIJÑĀ

Le due scuole più rappresentative nel Vidyāpīṭha sono il Trika, « Triade », e il Krama o Kālīku-

1. Cfr. *Tantrāloka*, IV, 212-78 (trad. Gnoli, 1999, pp. 106-13).

lakrama, « Sequenza della famiglia delle Kālī ». Sebbene gli *Śivasūtra* non appartengano direttamente a nessuna di queste due scuole (facendo capo a una corrente specifica, denominata Spanda), pure costituiscono il primo tentativo di presentare in una forma relativamente coerente l'insegnamento śākta che anima i molteplici testi di queste due scuole, in particolare prendendo drasticamente le distanze dal dualismo dello Śaivasiddhānta, dominante nel Kaśmīr del tempo. Non per mero spirito enciclopedico dovremo – prima di entrare negli *Śivasūtra* stessi – delineare almeno i contorni del Trika e del Krama, ma per due precisi ordini di motivi. Da una parte perché molti echi provenienti dalle scritture di queste scuole sono avvertibili negli *Śivasūtra*, dall'altra perché (e questo è il motivo primario) ci volgeremo verso gli *Śivasūtra* facendoci guidare dalla mano di uno dei grandi maestri dello Śivaismo non-dualistico, Kṣemarāja, vissuto in Kaśmīr a cavallo fra il X e l'XI secolo.[1] Kṣemarāja legge gli *Śivasūtra* illuminandoli retrospettivamente proprio grazie al Trika e al Krama, o per meglio dire rifacendosi a quanto trasse dalle scritture di queste due scuole una straordinaria catena di esegeti che operò in Kaśmīr tra il IX e l'XI secolo. Non è esagerato dire che se questi testi sanno parlarci a distanza

1. Sarebbe possibile fare a meno della sua guida? Certo, ma allora dalle avarissime righe degli *Śivasūtra* ricaveremmo ben poco: qualche immagine potente e una miriade di punti interrogativi.

di più di un millennio e nel loro insieme costituiscono una delle vette raggiunte dal pensiero filosofico e dall'esperienza spirituale dell'intera civiltà indiana, ciò è dovuto all'esegesi postscritturale di Somānanda, Utpaladeva, Kṣemarāja, e in particolare del maestro di quest'ultimo, il grande Abhinavagupta (di tale privilegio non godettero per loro sfortuna le scritture del coevo Tantrismo viṣṇuita del Pāñcarātra). Alla luce del Trika e del Krama, dunque, o meglio alla luce della grande sintesi delle tradizioni tantriche śivaite, che Abhinavagupta basò sul Trika, integrato al suo culmine da elementi Krama e inquadrato nello schema teoretico (in primis, epistemologico) fornito dalla scuola Pratyabhijñā, «Riconoscimento (del Signore)», a sua volta innestata nel Trika. Per poter trarre profitto dal commento di Kṣemarāja non possiamo dunque esimerci dal percorrere a volo d'uccello la trama di dottrine che ne emergono.

Una volta tanto, nella così spesso malcerta cronologia dell'India, possiamo situare un'opera in maniera sufficientemente precisa. Risalendo nella catena di maestri precedenti Abhinavagupta, la cui data è ben stabilita (950-1025), si arriva alla prima metà del IX secolo per la datazione di Vasugupta, autore o promulgatore degli *Śivasūtra*, e del suo discepolo Bhaṭṭa Kallaṭa, autore delle *Spandakārikā*, «Stanze della vibrazione». Questa data converge con quella che si ricava dalla celebre opera storica del Kaśmīr medioevale, la *Rājataraṅgiṇī*, «Onda dei re». Il suo

autore, Kalhaṇa (XIII secolo), ci informa che durante il regno di Avantivarman una schiera di «perfetti» (siddha) venne a rallegrare la terra; di questi personaggi – tra maestri spirituali, maghi, realizzati – ne cita uno, per l'appunto Bhaṭṭa Kallaṭa (V, 66).
Come si dirà più avanti, l'intento che lo guida nel comporre gli *Śivasūtra* è quello di rigenerare la dottrina śivaita della non-dualità dispersa in mille rivoli, conferendole una linea coerente, non filosofica ma in termini di realizzazione spirituale. Negli *Śivasūtra*, infatti, non è enunciata diffusamente una dottrina, ma è tracciato un itinerario capace di condurre all'identificazione con la realtà suprema. Anche nelle *Spandakārikā* del suo discepolo Kallaṭa (o, secondo alcuni, di Vasugupta stesso), che insieme agli *Śivasūtra* sono a fondamento della scuola Spanda, l'elemento realizzativo predomina, ma la concezione che a esso sottende assume contorni più precisi. La realtà che è il fondamento di tutti i molteplici stati dell'esperienza ordinaria è la Coscienza, Śiva, che anima le stesse potenze dei sensi, manifestandosi anche attraverso quello che sembra la sua negazione. La realtà oggettiva, materiale, non è che una delle forme assunte nel suo gioco sovrano. Il termine *spanda* («vibrazione», «movimento sottile») con cui viene designata la Coscienza ne sottolinea la natura essenzialmente dinamica, di realtà pulsante, energetica, che pervade il tutto. A essa deve dischiudersi il sé limitato per realizzarsi come comprensivo dell'intero universo, identificandosi con l'illimitato po-

tere di conoscenza e di azione. Le *Spandakārikā* guidano l'adepto a cogliere la presenza di questa energia vibrante (*spanda*) attraverso le piccole fenditure che talvolta si aprono nel velo dell'esperienza ordinaria – quando sorge inopinato un pensiero mentre si è intenti a pensare a tutt'altro, nell'intensificarsi e nell'improvviso placarsi di un'emozione violenta che afferra l'io per lasciarlo poi andare di colpo, e così via. L'immersione nella Coscienza, in Śiva, non è da confinare in momenti privilegiati, in isolate « esperienze di vetta » senza conseguenze, ma deve essere portata a costituire il centro trasfigurante di tutto l'ordinario esistere. Se la realtà suprema viene concepita in termini di energia cosciente, questo movimento penetra anche nel mondo dei fenomeni, e non c'è nulla che sia rinchiuso in una forma assolutamente definita e impenetrabile. L'autore delle *Spandakārikā* insiste molto su questo punto nelle stanze che trattano dell'attività mentale ordinaria, caratterizzata dal *vikalpa*, e del linguaggio. Il pensiero discorsivo (*vikalpa*) che procede separando, negando, distinguendo, concettualizzando – forma di conoscenza propria della condizione dell'io decaduto –, è inestricabilmente connesso con la parola, come il grande Bhartṛhari ha insegnato, e dunque come potenze limitatrici sono concepiti i singoli fonemi in cui essa si esprime. Ma queste potenze che di continuo incombono sull'uomo per tenerlo legato attraverso il linguaggio sono quelle stesse (o tale è la potenza d'Azione di cui esse sono forme) che in un contesto di illumina-

zione dispensano poteri sovranormali. Esse insomma vincolano l'anima offuscata e liberano quella illuminata, ovvero, per dirla in altri termini, signoreggiano sull'essere asservito e servono il signore. Parimenti, i mantra per diventare efficienti devono « impossessarsi della Forza ».
La dottrina dello Spanda per un verso diede luogo a una corrente distinta e per un altro fu assorbita nella sua essenza dalla sintesi di Abhinavagupta. Per questa complessa sistemazione dell'intera tradizione śaiva non-dualistica, Abhinavagupta scelse come fondamentale struttura teoretica quella elaborata dalla scuola Pratyabhijñā (« Riconoscimento »), arrivata fino a lui attraverso la formidabile successione dei maestri Somānanda-Utpaladeva-(Lakṣmaṇagupta).[1] Le scritture proprie del Trika, « Triade », formano l'alveo entro cui scorre la Pratyabhijñā. Formano la Triade i tre princìpi Śiva-Potenza-Uomo; alla sommità sono le tre dee Parā-Aparā-Parāparā (« Suprema, Infima, Intermedia »), a loro volta sormontate da una forma più alta di Parā, Mātṛsadbhāva (« Essenza dei soggetti conoscenti », o « Essenza delle Madri »).[2] Uno dei

1. Nulla è pervenuto delle opere di Lakṣmaṇagupta, diretto maestro di Abhinavagupta nella linea della Pratyabhijñā. L'ipotesi avanzata da N. Rastogi (1979, p. 149) di ravvisare in lui il Lakṣmaṇadeśikendra autore dello *Śāradātilaka* mi sembra del tutto infondata.

2. Quest'ultimo sembra essere stato il significato originario, col senso di « Essenza delle divinità femminili chiamate Mātṛ, "Madri", o talvolta Mātṛkā, "Piccole Madri" ». Questo nome gentile designava eufemisticamente un

testi più antichi del Trika, il *Mālinīvijayottara* viene da Abhinavagupta preso come base per la sua sintesi, a dispetto delle definite linee dualistiche che esso contiene – o forse proprio a cagione di esse, che gli permettono di comporre in un unico, elaborato edificio tanto il dualismo dello Śaivasiddhānta quanto il non-dualismo estremo del Krama.

Somānanda, contemporaneo di Bhaṭṭa Kallaṭa, visse in Kaśmīr intorno alla metà del IX secolo; nella sua opera capitale, la *Śivadṛṣṭi*, pone le basi filosofiche della « concezione śaiva », esplicitandole e precisandole con riferimento critico alle correnti di pensiero più vive nel Kaśmīr di allora, dallo Śivaismo dualistico al Buddhismo (Yogācāra e Mādhyamika), a forme di Vedānta non ancora classicamente sistemate, ai *darśana* tradizionali, e confrontandosi, prima di tutto, nell'arco dell'intero capitolo secondo, con l'insegnamento di Bhartṛhari.

Secondo il grande grammatico-filosofo del V secolo:

« La realtà imperitura, il Brahman, senza principio e senza fine, che è essenzialmente Parola, appare nella forma dell'insieme degli oggetti; da esso deriva lo svolgimento dell'universo. Esso, che è uno, come

gruppo di divinità terrifiche che infestavano i campi di cremazione, legate alla fase più arcaica delle scuole śākta. La reinterpretazione del termine in chiave filosofica è legata alla parziale riformulazione di se stesse che queste scuole operano nel tentativo di disincagliarsi da una dimensione unicamente ascetica, troppo remota da una più ampia accettabilità sociale.

insegna la rivelazione, appare tuttavia differenziato, per via dei vari poteri che gli ineriscono; appare distinto dai suoi poteri anche se in realtà non lo è» (VP, I, 1-2).
«Questo Uno che è il seme del tutto assume forme molteplici: quelle di soggetto e oggetto di esperienza e dell'esperienza stessa» (VP, I, 4).
«Di questo Uno si esperisce una forma consistente nella parola, nell'oggetto significato e nella relazione tra i due. Esso è l'oggetto della visione, la visione, colui che vede e lo scopo del vedere» (VP, III, 2, 14).

Questa concezione, oltre che confortata dalle scritture, è per Bhartṛhari l'esito dell'osservazione dell'attività cognitiva; ogni conoscenza si rivela inestricabilmente connessa con la parola, che la pervade sottilmente anche là dove, come nella sensazione più immediata, il dato obiettivo sembra rispecchiarsi più direttamente nel soggetto. Se infatti la parola non fosse embrionalmente contenuta nel primo bagliore della sensazione, non potrebbe poi pienamente svilupparsi nel successivo arco dell'attività del pensiero discorsivo. È proprio questa ininterrotta corrente di «vocalità» che si rivela tra il soggetto e l'oggetto al momento dell'atto cognitivo che deve essere riconosciuta come il sostrato unico e unificante della realtà, proiettando questo carattere vocale, di «parola», nel Brahman di cui l'universo è il fenomeno. Parola, e insieme Coscienza, Parola Cosciente o Coscienza Vocale, è dunque il Brahman, che nel suo dinamismo si trasforma da unità in molteplicità, a opera delle potenze che gli sono proprie – prima

tra tutte la potenza del Tempo (*kālaśakti*), detta anche (dal commentatore Helārāja), con un termine caro alle scuole śivaite non-dualistiche, potenza di Libertà (*svātantryaśakti*) –, responsabili della differenziazione spazio-temporale.[1] L'unità della Parola-Coscienza si incrina, lasciando emergere una progressiva distinzione di elemento significante e significato al cui livello estremo corrisponde il manifestarsi dell'ordinaria realtà fenomenica.

Contro la concezione dei tre piani di Vāc (« Parola »; lat. *vox*, gr. ἔπος) – Paśyantī, Madhyamā e Vaikharī –, che investe sia la dimensione ontologica sia il processo gnoseologico del singolo soggetto, sono specialmente rivolte le critiche di Somānanda. Paśyantī (la « Veggente ») rappresenta il più alto livello della Vocalità, al di là di ogni successione e differenziazione; Madhyamā (la « Mediana ») è la parola pensata ma non ancora espressa che riposa nella mente (*buddhi*), in cui la successione è già tutta presente ma ancora in uno stato inevidente; Vaikharī (la « Corporea ») è la parola articolata e udibile. A queste Somānanda aggiunge un quarto livello, Parā, la parola Suprema, nell'esigenza di postulare una realtà che sia al di là di ogni stato definito, pur manifestandosi in e attraverso di essi, secondo il rapporto che la scuola Pratyabhijñā (così chiamata dall'omonima opera di Utpaladeva; Torel-

1. Nella *vṛtti* di VP, I, probabilmente opera di Bhartṛhari stesso, si legge (p. 8): *kālākhyena hi svātantryeṇa*, « in virtù della libertà, che ha nome "tempo"... ».

la, 2002) identifica tra Parameśvara e i princìpi (*tattva*) costitutivi del reale, di cui dirò più avanti. Molte, oltre a questa, sono le critiche rivolte a Bhartṛhari da Somānanda,[1] che arriva a consigliare con sarcasmo ai grammatici di occuparsi di grammatica e non impicciarsi di filosofia.
Sarà invece Utpaladeva, seguito poi da Abhinavagupta, a prendere coscienza delle profonde affinità che legavano il suo pensiero all'insegnamento di Bhartṛhari, facendo di lui il principale maestro, come testimoniano le frequenti citazioni e l'alone di reverenza di cui circondano il suo nome. Prima ancora di entrare nei particolari va rilevato come già il senso generale di dinamismo che pervade la concezione di Bhartṛhari lo ponga in sintonia con lo Śivaismo nondualistico kaśmīro. Egli non interrompe mai la corrente che lega l'uno e il molteplice – la non verità è un mezzo per raggiungere la verità (cfr. VP, II, 238cd) –: la nescienza (*avidyā*) che si esprime ad esempio nella indebita distinzione di elementi (suffissi, radice, ecc.) nel corpo assolutamente unitario della parola è ultimamente strumentale alla vera conoscenza (*vidyā*). E così l'elemento che nella parola è il vero portatore del significato, lo *sphoṭa*, indiviso e al di là di ogni successione, che si deve manifestare tramite i grossolani suoni udibili (*dhvani*), perde l'u-

1. Si veda Gnoli, 1959; Filliozat, 1994; Torella, 2001. L'intera questione, nei suoi complessi risvolti filosofici e culturali, è stata recentemente messa a punto in Torella, 2009.

nità indifferenziata che gli è propria nella mente del parlante, ma solo per ricomporsi e ridiventare uno nell'uditore;[1] lo stesso accade per la coscienza nell'ambito del normale conoscere (mente e parola del resto non sono che due forme dell'evoluzione di Vāc). Proprio la concezione, enunciata da Utpaladeva e centrale in tutta la Pratyabhijñā, della Coscienza come unità indissolubile di luce (*prakāśa*) e consapevolezza riflessa (*vimarśa*)[2] è un'eredità di Bhartṛhari. La Coscienza, immota nel suo aspetto di luce – e paragonabile a un cristallo che accoglie inerte i riflessi delle cose –, è resa viva dal dinamismo del pensiero, della consapevolezza riflessa (*vimarśa, parāmarśa, pratyavamarśa*), la presa di coscienza ininterrotta di se stessa (e di ogni sua affezione). « È la consapevolezza riflessa (*vimarśa*) » dice Utpaladeva (ĪPK, I, 5, 11) « che è l'essenza della luce (*prakāśa*); la luce, altrimenti, pur 'colorata' dai riflessi dell'oggetto, sarebbe simile a un insenziente cristallo ». E più avanti (ĪPK, I, 5, 13): « La natura essenziale della Co-

1. « L'entità che sola è veramente reale viene definita attraverso forme che sono ultimamente irreali. Dalle parole, le quali si riferiscono a irreali qualificazioni accessorie, è infine il reale stesso che viene a essere denotato » (VP, III, 2, 2). I motivi per cui Utpaladeva e Abhinavagupta, pur condividendone i princìpi di fondo, piuttosto inaspettatamente non accetteranno la dottrina dello *sphoṭa* nel suo insieme sono indagati in Torella, 2004.

2. Si vedano su tutto ciò le belle pagine introduttive di Gnoli alla sua traduzione del *Tantrāloka*, 1999, e Torella, 2002, pp. XXXIII-XXXV.

scienza è la consapevolezza riflessa (*pratyavamarśa*); è la Parola Suprema (*parā vāc*) eternamente e spontaneamente levata all'orizzonte ». Il confronto con il famoso enunciato del *Vākyapadīya* di Bhartṛhari (I, 132) non ha bisogno di commenti: « Se il conoscere cessasse dalla sua eterna compenetrazione con la parola (*vāc*), più la luce (*prakāśa*) non lucerebbe; è dalla parola infatti che dipende la presa di coscienza (*pratyavamarśinī*) ». *Vimarśa* – l'onnipotere – è quello che trasforma l'altro in se stesso e se stesso nell'altro, che rende l'altro e se stesso uno, e, ancora, il sé e l'altro, unificati, dissolve [nell'io] (ĪPV, vol. I, p. 205). Coincide con la potenza che è più caratteristica di Śiva, la potenza di Libertà (ĪPK, I, 5, 13); essa è molteplice e consiste nel portare la diversità a unità e l'unità a diversità. La realtà suprema non è dunque mai la fissazione di uno dei due momenti, ma è l'incessante movimento stesso dall'uno all'altro. Ciò permette di non tagliare i ponti con il mondo della manifestazione; un unico filo attraversa gli strati più alti dell'essere e la sfera di Māyā. La potenza di Māyā altro non è che la stessa potenza di Libertà del Signore, che liberamente contrae la propria realtà onnicomprensiva per manifestarsi nella dualità dei vari soggetti conoscenti e oggetti conoscibili, senza con ciò decadere dalla propria natura. Śiva solo risplende, conoscendo se stesso attraverso la molteplicità degli oggetti.

Questa realtà assoluta e intramontabile, che sottende a ogni momento dell'esperienza quoti-

diana – compresa la stessa attività dualizzante del pensiero (*vikalpa*) –, rendendola anzi possibile, è variamente chiamata Parā Saṃvid, « Coscienza Suprema », Parameśvara, « Signore Supremo », ecc. La totalità del reale emana da essa attraverso un certo numero di princìpi (*tattva*), che sono patrimonio comune – lo si è visto – delle diverse scuole śaiva; il loro numero può variare, principalmente, a seconda che Parameśvara sia incluso nella serie come primo (Utpaladeva), o ne sia posto al di fuori (Abhinavagupta). *Tattva* – come spiega Abhinavagupta nell'*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* (vol. II, p. 192) – è una realtà che si estende, quale elemento unificante, a un insieme di entità distinte, come può essere la terra per colline, montagne, paesi, ecc., o l'acqua per laghi, fiumi, mari. Secondo lo schema più diffuso, i primi cinque *tattva* – che costituiscono il cosiddetto Cammino Puro – sono Śiva, Śakti, Sadāśiva, Īśvara e Conoscenza Pura. Mentre in Śiva-Śakti non c'è ancora traccia di oggettività, essa comincia a delinearsi in Sadāśiva, ma ancora tutta immersa nell'Io (« Io sono Questo »); nel piano di Īśvara l'accento si sposta sull'oggettività, pienamente distinta – ma sempre all'interno della Coscienza – (« Questo sono Io »), mentre nella Conoscenza Pura le due dimensioni, in stato di uguale evidenza, si fronteggiano bilanciandosi perfettamente (Io-Questo). A questi cinque princìpi sono riferite le cinque potenze di Coscienza, Beatitudine, Volontà, Conoscenza e Azione. Al di sotto della Conoscenza Pura si apre il Cammino Puro-Impuro, caratterizzato

dalla prima comparsa di una scissione dell'unica realtà in due realtà separate e apparentemente estranee l'una all'altra, scissione (*bheda*) che si manifesterà in tutta pienezza nel susseguente Cammino Impuro. A formare il Cammino Puro-Impuro è il principio Māyā – Mahāmāyā è però al di sopra di esso – insieme con le cinque «corazze» (*kañcuka*): il (limitato) Potere d'Azione (*kalā*), la Conoscenza (impura) (*vidyā*), l'Attaccamento (*rāga*), il Tempo (*kāla*) e la Necessità (*niyati*). Sono chiamate «corazze» perché restituiscono all'io limitato sopraffatto dalla maculazione un barlume delle sue originarie potenze, con la minaccia però di trasformarsi in «camicie di forza» che gli impediscono di evolversi da questa dimensione intermedia – Kṣemarāja nel *Pratyabhijñāhṛdaya* fa di esse appunto l'aspetto «contratto» delle cinque potenze di cui sopra si è detto (cfr. Torella, 1998). Il Cammino Impuro è costituito dai restanti venticinque princìpi – ma spesso, con la distinzione in due soli Cammini (Puro e Impuro), il Puro-Impuro e l'Impuro formano un tutt'uno. Si tratta dei princìpi del Sāṃkhya, ormai fatti propri dalla generalità delle scuole tantriche, e cioè la Natura (*prakṛti*) con le sue tre Modalità (*guṇa*), l'Individuo (*puruṣa*), l'Intelletto (*buddhi*), il Senso dell'io (*ahaṃkāra*), il Senso Interno (*manas*), i cinque Sensi di Conoscenza, i cinque Sensi di Azione, i cinque Elementi Sottili (*tanmātra*) e i cinque Elementi Grossi (*bhūta*).

L'Io supremo si contrae in una miriade di soggetti limitati privi (o meglio, dimentichi) dell'il-

limitato potere di conoscenza e azione che inerisce al sé (maculazione fondamentale o *āṇava*): volti al mondo della manifestazione come a qualcosa di irriducibilmente altro da sé (maculazione māyica), travolti dal karma in una spirale di esistenze (maculazione karmica). È questo Io che la Pratyabhijñā vuole recuperare alla sua vera natura, offrendogli un mezzo del tutto nuovo e diverso da quelli che la tradizione facente capo al *Mālinīvijayottara-tantra* raggruppava in «divini», «basati sulla Potenza» e «individuali». Un mezzo che è in realtà un non-mezzo (*anupāya*) e che consiste nel mero atto di «riconoscimento» (*pratyabhijñā*) del Signore e in se stessi e nella realtà fenomenica.[1]

«Si immagini un'ardente fanciulla innamoratasi di un eroe, senza averlo mai visto, al solo sentir magnificare le di lui straordinarie qualità, la quale vada cercando in tutti i modi – con messaggeri, con lettere d'amore – di manifestargli il suo sentimento, e intanto giorno e notte si strugga, fuori di sé dall'amore; ma poi il bel giorno in cui l'amato, alfine raggiunto da un qualche messaggio, incognito le si presenti inopinatamente dinanzi, la sua vista non le riempia il cuore per nulla. Lo stesso succede all'individuo a proposito del proprio sé, che pure in realtà mai cessa di risplendere come Signore dell'universo. E al modo che la fanciulla, quando finalmente prende coscienza delle qualità insigni dell'uomo che le sta davanti – o perché avvertita dalle parole di

1. Si veda, sotto, la nota 3 a p. 109. Sull'inserimento della Pratyabhijñā nel sistema dei «mezzi [di liberazione]» (*upāya*) si veda Torella, 2002, pp. XXXVII-XL.

una messaggera, o perché ha riconosciuto un qualche segno caratteristico, o per una qualche altra ragione –, come un bocciolo meraviglioso si apre all'istante a un'ineffabile pienezza, così l'individuo, una volta che la parola del maestro o il riconoscimento in se stesso dei poteri di conoscenza e di azione gli aprono gli occhi sulla sua identità col supremo Signore, all'istante raggiunge la pienezza assoluta».[1]

Questo mezzo è proposto da Utpaladeva, sulla scorta di Somānanda, come nuovo e più facile, in quanto non richiede all'adepto pratiche complesse e ardue né un particolare training psicofisico, affidandosi unicamente alla forza discriminante della pura riflessione sulla natura del sé. Ma proprio perché rinuncia a ogni spinta esso è in certo senso anche il più difficile e presuppone nel soggetto una disposizione specialissima a sgusciare dai limiti dell'io, la nativa capacità di entrare con slancio e lievità in sintonia con l'assoluto.

I contorni dell'altra scuola, il Krama, originaria dell'Uḍḍiyāna, a ovest del Kaśmīr, e vicina per alcuni aspetti allo Spanda, si stanno via via definendo, a partire dalla monografia, pur non indenne da difetti, a essa dedicata da N. Rastogi nel 1979, e si chiariranno ulteriormente man mano che verranno studiati e pubblicati i manoscritti nepalesi nei quali sono sopravvissute alcune delle sue opere fondamentali, come la

1. È la traduzione, libera e un poco abbreviata, di ĪPV, vol. II, pp. 274-75.

Devīpañcaśatikā e il *Kramasadbhāva*, fino a pochi anni fa considerate perdute. Di grande rilievo, anche nel campo della storia del Krama, sono stati gli studi di Alexis Sanderson.[1] Anche nel Krama, come nel Trika, a una fase scritturale si affianca e segue un lungo processo di elaborazione da parte di maestri 'umani', a cominciare da Jñānanetra e quindi attraverso le tre opere omonime *Mahānayaprakāśa*, la perduta *Kramakeli* di Abhinavagupta, fino alla *Mahārthamañjarī* di Maheśvarānanda (XII-XIII secolo) e oltre. È mancata però al Krama la dimensione di approfondimento filosofico e, in senso più lato, culturale che ha caratterizzato invece l'esegesi del Trika, a opera soprattutto di Utpaladeva, seguito poi da Abhinavagupta. Ciò sembra dovuto al carattere più settario del Krama, che mai ha conosciuto le aperture universalistiche delle elaborazioni filosofiche e religiose basate sul Trika. Mentre il Trika tende a una visione ecumenica, volta a includere le dottrine avversarie piuttosto che a scansarle o a eliminarle, il Krama, come mostra anche il suo orientamento verso pratiche molto più consone a impavidi asceti che a padroni di casa desiderosi di non abbandonare il loro ruolo sociale, preferisce una condizione di isolamento elitario. Anche nel Krama le tecniche yogiche tradizionali e la co-

1. Sulla scuola Krama si veda Pandey, 1963, pp. 461-541; Silburn, 1968, 1975; Rastogi, 1979. Tra i lavori recenti, si veda in particolare Sanderson, 1988, pp. 683-86, 696-99; 2007, pp. 250-370.

mune pratica rituale non hanno che una parte molto secondaria, almeno nella fase più originale. Esse lasciano il posto a un'attenzione ininterrotta e spontanea a tutte le linee di energia che animano l'esistenza ordinaria; meditando interiormente la successione (*krama*) di queste potenze o dee (Kālī, Kālikā), organizzate in « ruote » dai molti raggi, l'adepto si porta dalla periferia al centro con uno spontaneo movimento a spirale, attraverso l'identificazione con livelli di energia sempre più alti, anche con il supporto di pratiche erotiche o in senso lato trasgressive. Ancora una volta il raggiungimento supremo non coincide con l'immersione in uno stato, per alto che possa essere, ma con l'adesione totale al movimento stesso della Potenza che attraverso le infinite Kālī si manifesta; la *kramamūdra* – per dirla con un passo superstite del *Kramasūtra* –[1] è la realizzazione del doppio movimento: dall'esteriore penetrare nell'interiore e dall'interiore nell'esteriore. La meditazione delle dodici Kālī, che compongono la ruota dell'Indicibile (*anākhyacakra*), è dettagliatamente descritta nel quarto capitolo del *Tantrāloka*, nell'ambito della trattazione del mezzo « basato sulla Potenza » in cui si esprime la potenza di Conoscenza. Il Krama però conosce livelli superiori a quello della progressiva adorazione delle Kālī, nei quali la gradualità di un processo (questo è il significato corrente di *krama*) lascia il posto alla drastica violenza dell'istante trasfor-

1. Citato da Kṣemarāja nel PH, p. 46.

mativo. Il livello graduale-rituale dell'adorazione delle dodici dee (*pūjana*) è superato dal livello della mera ricezione dell'insegnamento orale del maestro (*kathana*), capace di indurre da sola la liberazione, superato a sua volta da un terzo livello (*saṃkramaṇa*), in cui cessa anche la parola e resta solo una inesplicabile trasmissione dello stato di liberazione dal maestro al suo discepolo.[1]

GLI « ŚIVASŪTRA »

Solo dopo questo rapido excursus su quella che è la fase di pieno dispiegamento dello Śivaismo non-dualistico del Kaśmīr, nella sistemazione e armonizzazione operata da Abhinavagupta, possiamo finalmente volgerci a considerare più da vicino gli *Śivasūtra.* E questo non solo perché Kṣemarāja, l'autore del commento che qui viene tradotto, si muove all'interno di questo « sistema » (il Trika, inteso nel senso più ampio) essendone anzi uno degli esponenti più illustri – il più grande tra i discepoli di Abhinavagupta –, ma anche per la natura stessa degli *Śivasūtra,* i quali, significando di per sé poco o nulla nella loro estrema e ricercata concisione, appaiono rimandare continuamente ad altro – a una dottrina articolata, rispetto alla quale essi si pongono quasi come annotazioni stenografiche. E questa dottrina, se originariamente si costituì

1. Si veda il primo capitolo dell'anonimo *Mahānayaprakāśa.*

nella scuola dello Spanda, restò sempre aperta a interpretazioni, riformulazioni, a inserimenti in ambiti più vasti e comprensivi, tant'è che gli *Śivasūtra* sono considerati scrittura autorevole nella generalità dello Śivaismo non-dualistico del Kaśmīr.

Autore, o meglio redattore, degli *Śivasūtra* è Vasugupta; di lui si sa assai poco, se non che visse in Kaśmīr tra la fine dell'VIII e la prima parte del IX secolo. Nella forma in cui ci sono pervenuti, gli *Śivasūtra* si presentano divisi in tre parti, che Kṣemarāja mette in relazione, in modo alquanto artificioso, con i tre tipi di mezzi che conducono all'identificazione con Śiva (*śāmbhava*, « divino »; *śākta*, « basato sulla Potenza »; e *āṇava*, « individuale »).[1] Secondo l'altro commentatore, Bhāskara, invece, la prima parte verterebbe sulla descrizione della natura propria della luce della Coscienza indifferenziata, la seconda sul sorgere della Conoscenza innata e la terza sui poteri sovranormali, ricalcando così le denominazioni che Bhaṭṭa Kallaṭa, nel suo commento,

1. Essi sono elencati per la prima volta nel *Mālinīvijayottara-tantra*. Non si tratta di vie parallele; il mezzo « individuale » o « minimale » (pratiche psicofisiche, rituali, ecc.) sfocia in quello « basato sulla Potenza » (purificazione graduale del pensiero discorsivo) e questo nel mezzo « divino », l'unico che direttamente conduca all'unione con Śiva. Il mezzo « divino », che non ha bisogno di pratiche di alcun tipo, insiste sempre più intensamente sullo « slancio » spontaneo della coscienza; la sua propaggine estrema costituisce infine il cosiddetto *anupāya*, « non-mezzo » (cfr. Torella, 2002, pp. XXXVII-XL; si veda anche Torella, 2000, pp. 121-22).

aveva dato alle tre parti delle *Spandakārikā*. Lo stesso testo degli *Śivasūtra* nei due principali commenti pervenuti rivela l'esistenza di due diverse tradizioni; molte sono infatti le varianti, le differenti suddivisioni di uno stesso sūtra (il che porta a una diversa numerazione),[1] e c'è anche un sūtra, riportato da Bhāskara dopo III, 14, che non ha riscontro nel testo di Kṣemarāja.[2] Nella letteratura esegetica kaśmīra ricorrono anche altri versi, individuati come « *Śivasūtra* », che non figurano né nel testo commentato da Kṣemarāja né in quello commentato da Bhāskara.[3] Ciò in-

1. Di tutto ciò è data notizia via via nelle note.

2. *visargasvābhāvyād abahiḥsthiter atatsthitiḥ*, « Per il fatto di avere per essenza l'emissione, ciò che non ha una indipendente esistenza al di fuori [della coscienza] non permane in quello stato ».

3. Cfr. i due sūtra citati da Kṣemarāja nello *Spandasaṃdoha* (p. 25: « *asti ca śivasūtraṃ "sakṛdvibhāto 'yam ātmā pūrṇo 'sya na kvāpy aprakāśasaṃbhavaḥ" iti | tathā "cidghanam ātmapūrṇaṃ viśvam" ityādinā* », « E vi è uno *Śivasūtra* che recita: "Questo Sé, perfetto, risplende eternamente, una volta per tutte; non c'è in lui rispetto a nessuna cosa la possibilità di non risplendere"; e ce n'è poi un altro che dice: "L'universo è una massa compatta di coscienza, pieno del Sé" ». Il primo di questi due sūtra è citato anche da Abhinavagupta nell'*Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī* (vol. III, p. 23), ma come appartenente a un altrimenti ignoto *Sārasvatasaṃgraha* (altro nome degli *Śivasūtra*?). Un altro sūtra è citato ancora da Abhinavagupta nella stessa opera (vol. II, p. 301: « *yat kila śivasūtraṃ "brahmapade kamalaśarīras tadutthaprāṇirūpeṇa sarvatra sarvadā vicarati" iti* », che si può tradurre all'incirca con: « Vi è al qual proposito uno *Śivasūtra* che dice: "Nel mondo di Brahmā [lo yogin] dal corpo di loto, assumendo la forma di un essere vivente che sorge da quello, si aggira di qua e di là in ogni luogo e tempo" ».

duce a credere che gli *Śivasūtra* non siano mai stati un testo vero e proprio, con una sua definita struttura, ma l'esito di una raccolta a posteriori di brevi aforismi correnti nelle scuole śākta, assunti a una sorta di manifesto da opporre alle prevalenti tendenze dualistiche del Kaśmīr del tempo. Non diverso appare il caso di un testo ben più famoso, gli *Yogasūtra* di Patañjali.
Il testo esordisce con la definizione del Sé come « coscienza » (*caitanyam ātmā*) – celebre formulazione che ricorrerà da un capo all'altro delle successive opere kaśmīre, commentata più volte dallo stesso Abhinavagupta –, per poi passare all'enunciazione delle tre « maculazioni », che fanno assumere alla Coscienza suprema la forma dei vari sé limitati (*aṇu*). Qui incontriamo subito una forte presa di distanza dal dualismo dello Śaivasiddhānta, il quale attribuisce alla maculazione di base, che nasconde all'anima individuale la sua identità con la Coscienza suprema, una natura di sostanza materiale, donde la necessità della concreta azione del rito per eliminarla. Per le scuole śākta la maculazione è invece un erroneo atteggiamento interiore che va curato solo con la conoscenza. Il rito, così centrale nello Śaivasiddhānta, risulta totalmente assente negli *Śivasūtra*. Moltissimi sono i temi che vi sono trattati, per i quali rimando direttamente al testo e alle note esplicative. Qui mi soffermerò brevemente solo su alcuni. Già nel sūtra I, 4 entra in scena uno dei protagonisti del pensiero tantrico śivaita, il linguaggio, visto nella sua dimensione più ampia e pervadente: non

semplice strumento che rende esplicito e comunica il pensiero, ma del pensiero essenza stessa. Come aveva insegnato Bhartṛhari quattro secoli prima, se la conoscenza è possibile è solo grazie alla sua articolazione linguistica. Da ciò deriva un'attenzione costante volta al linguaggio, nel suo doppio potere di fonte di liberazione e di asservimento. Come abbiamo già visto, questo tema è presente da un capo all'altro anche del secondo testo cardinale di questa scuola, le *Spandakārikā*. Peculiare agli *Śivasūtra* è poi una nuova concezione dello stato « quarto », di upaniṣadica memoria, vale a dire la modalità dell'essere che trascende la condizione ordinaria, rappresentata dagli altri tre stati (veglia, sonno con sogni e sonno profondo), rispettivamente caratterizzati dalla percezione dei dati obiettivi (*jñāna*), dall'attività concettualizzante del pensiero discorsivo (*vikalpa*) e dall'assenza della retta discriminazione (*aviveka*). Tale quarto stato – è detto a più riprese e a vari livelli –, in cui il soggetto entra in contatto con la purezza della Coscienza, non è pienamente realizzato se non quando è calato nell'ambito stesso dell'esperienza ordinaria (« Nei tre deve essere versato come olio di sesamo il quarto », III, 20): si ha allora lo stato detto « transquarto », che non si pone come punta ulteriore che verticalmente trascende gli altri quattro, ma come quello che tutti li attraversa e travolge. L'esito non è la soppressione del mondo fenomenico, ma la trasfigurazione del reale nella sua integralità, recuperato alla sua dimensione autentica di manife-

stazione della libertà della Coscienza. Il mondo, infatti, per lo Śivaismo non-dualistico ha sì la natura di un riflesso nello specchio della Coscienza, ma è un riflesso reale, che non si richiede di abolire ma di vivere nella prospettiva di una totalità il cui centro è la Coscienza. Nell'ambito dell'esperienza illuminata cessa ogni distinzione tra attività sacre e profane, tra puro e impuro, ecc. Quelli che prima erano atti 'speciali' ora coincidono con la nuova normalità del soggetto: prescrizioni religiose, tecniche psicofisiche, ecc. diventano pura interiorità. Per chi ha raggiunto l'identificazione con la Coscienza, il comune parlare – si legge negli *Śivasūtra* (III, 26-28) – è recitazione di mantra, la conoscenza del sé è il donare, il mantenere la forma corporea è l'osservanza religiosa. Altro punto è la comparsa negli *Śivasūtra* (I, 12) del concetto di « stupore, meraviglia » (*vismaya*), destinato ad avere importanti sviluppi nelle successive speculazioni filosofiche ed estetiche col termine sinonimo di *camatkāra*, usato per la prima volta in senso pregnante forse da Utpaladeva. La « meraviglia » è la modalità del soggetto illuminato, il suo prendere coscienza del Sé e del tutto nel segno di un perpetuo e infinito meravigliarsi, come opposto della ristrettezza e dell'automatismo della coscienza ordinaria. Tale gustazione, di ordine essenzialmente estetico, salvaguarda la realtà dell'oggetto, ma nello stesso tempo lo fa gravitare verso il soggetto, e non viceversa, come usualmente succede. L'esperienza quotidiana diventa un continuo stupore, ovvero, come mi piace

tradurre il termine chiave *camatkāra*, un « meravigliato assaporamento ».[1]
Laconici accenni a specifiche dottrine Krama sono poi presenti in molti sūtra, ad esempio in III, 30: « Per lui il tutto è accumulazione della sua propria potenza », e III, 31: « Mantenimento e dissoluzione », se accettiamo di leggerli alla luce del commento di Kṣemarāja (si veda sotto).

I COMMENTI AGLI « ŚIVASŪTRA »

La letteratura filosofico-religiosa dell'India è per gran parte una letteratura di commento. L'opera originale – che appartenga alla rivelazione, alla tradizione o a qualche maestro umano – si staglia per lo più in una dimensione di indefinitezza, quasi che l'estrema saturazione della parola – spesso rappresa in sūtra o kārikā di sconcertante concisione –[2] voglia comunicare il senso della non effabilità della verità in termini univoci, già evocando i molteplici prismi dei commentari a rifrangere e a polarizzare la sua luce cangiante. Ciò allontana il commento dal grigiore dell'esercitazione scolastica (almeno per una larga parte di essi) e lo pone su un piano di dignità pari (o talvolta addirittura su-

1. Torella, 2002, pp. 118-19, nota 23. Sul concetto di *camatkāra* si veda Gnoli, 1968, pp. XLV-XLVII; 1985, p. 32, nota 90.

2. L'apprendimento mnemonico ne risultava di certo facilitato, ma trovo assai improbabile che sia stata una tale motivazione a presiedere alla nascita del genere sūtra. Sul sūtra come genere letterario si veda Renou, 1963; Torella, 2008b, pp. 19-20, 139-40.

periore) a quella del testo originale, che spesso solo col supporto del commento acquista una identità precisa (o una delle sue possibili identità).[1] Dove la 'creatività' del commento si mostra con grande evidenza è nell'uso, quale strumento interpretativo, dell'etimologia (*nirukta*). Un'etimologia quasi sempre immaginaria – si dirà – che ha l'aria, più che di illustrare la parola del testo, di manipolarla artificiosamente, consentendo al commentatore di farne l'uso che di volta in volta più si confà ai suoi intendimenti. Ma non è in base a criteri di scientificità che tutto ciò va valutato, e del resto chi avrebbe il coraggio di tacciare di ingenuità linguistica proprio gli indiani (i più acuti linguisti nella storia dell'umanità) che sapevano molto meglio di chiunque altro, e in particolare dei loro colleghi occidentali, come distinguere le singole componenti di una parola?[2] L'etimologia è qui un modo consapevole di 'orientare' la potenzialità della paro-

1. Più in generale, il sūtra rimane il modo ideale da una parte per rivendicare la stabilità di una tradizione e dall'altra per consentire al nuovo di entrarvi (attraverso l'istituto del commento). Sulle dinamiche testo-commento e sul significato della forma dei testi nella cultura indiana si veda Torella, 2008b, pp. 139-43.

2. La scienza dell'interpretazione si avvale anche di questo tipo di procedura più direttamente ancorata alla grammatica e all'analisi morfologica (*vyutpatti*, « derivazione »), ma anche in questo caso, grazie alla plasticità della lingua sanscrita – ad esempio omofonia di radici diverse, molteplicità di significato delle singole radici e suffissi nominali – la libertà dell'esegeta rimane estremamente ampia (si veda, sotto, la nota 1 a p. 243).

la, potenzialità che è dovuta non solo alla molteplicità dei significati che l'elemento significante può veicolare, ma anche alla natura 'aperta' dello stesso elemento significante, la cui circonferenza – per così dire – è intersecata da una miriade di altri suoni significanti simili (per generica assonanza, per comunanza di una o più sillabe, e via dicendo). Stabilire l'etimo di una parola vuol dire, da parte del commentatore, farla coincidere di volta in volta con una delle realtà di cui in qualche modo partecipa, caricarla di significato.[1] Esempi di un simile impiego creativo dell'etimologia ricorrono di frequente nella *Śivasūtravimarśinī*, spinti talvolta a livelli estremi. Lo stesso mutare nel tempo dei risultati dell'analisi etimologica della medesima parola può diventare il segno dell'avvenuto mutamento di pratiche e dottrine, affidando alla costanza del nome divino il compito di salvaguardare la continuità di una tradizione.

LA «ŚIVASŪTRAVIMARŚINĪ» DI KṢEMARĀJA

Kṣemarāja fu, come si è detto, il più illustre discepolo di Abhinavagupta e visse in Kaśmīr tra la fine del X e la metà dell'XI secolo. Essenzialmente autore di commenti, tutti di notevole im-

1. Molto opportuna mi sembra la proposta, avanzata da E.G. Kahrs, di abbandonare la usuale traduzione «etimologia» per i termini *nirukta* e *nirvacana*, sostituendo a essa «analisi semantica» (Kahrs, 1998a; l'articolo prende le mosse proprio da testi della tradizione śaiva del Kaśmīr). Si veda, per una più ampia trattazione del tema, Kahrs, 1998b.

portanza (in particolare quelli a *Svacchandatantra, Netratantra, Spandakārikā* e *Śivasūtra*), egli riflette in qualche modo la molteplicità di interessi del suo grande maestro, seguendolo anche nelle speculazioni nel campo dell'estetica (si veda il commento al *Dhvanyālokalocana,* ora perduto). Una considerazione di partenza: si commenta solo ciò che è ancora ben vivo nel presente e solo ciò il cui commento risponde a precise esigenze. Nel contesto tradizionale indiano è piuttosto frequente che si commenti un'opera per due ragioni confluenti: perché l'opera è obiettivamente importante e perché non si è d'accordo con essa. Commentare un'opera può diventare dunque un modo per rimodellarla e, rimodellata, farla propria (cfr. Torella, 2008b, pp. 93-94). Il progetto che sta dietro allo Kṣemarāja commentatore è sufficientemente chiaro, e del resto da lui stesso palesato in almeno tre occasioni. Nel caso dello *Svacchandatantra-uddyota* e del *Netratantra-uddyota* il suo intento è particolarmente ambizioso: far rientrare nell'orbita della sintesi del nuovo Trika due testi fondamentali per la devozione popolare kaśmīra, insidiati dall'altrettanto agguerrita esegesi dei maestri dello Śaivasiddhānta, che avevano il medesimo interesse a far entrare quei culti e testi nei loro ranghi. Dottrinalmente i due Tantra si trovavano più o meno a metà strada fra le due grandi scuole antagoniste: tanto gli Āgama dello Śaivasiddhānta quanto i due Tantra in questione appartenevano alla divisione del Mantrapīṭha (mentre le scritture del Trika e del Krama rientravano tutte nel Vidyāpīṭha), ma al vertice

dello *Svacchanda* e del *Netra* si stagliavano due forme di Bhairava significativamente diverse dal mite Sadāśiva delle scritture dello Śaivasiddhānta, soprattutto quanto a coinvolgimento con i poteri e presenza di partner femminili. Nel caso degli *Śivasūtra* e delle *Spandakārikā* la situazione è diversa: qui non si tratta di rivendicare la natura non-dualistica di questi due testi, indisputabile, ma di farli rientrare a pieno titolo nella cornice filosofica del nuovo Trika, rappresentata dalla Pratyabhijñā, e di leggere il loro iter spirituale in termini di dottrina Krama. Il Krama, infatti, sembra essere particolarmente e personalmente vicino a Kṣemarāja, molto più che all'Abhinavagupta maturo, il quale, pur assegnando il posto più elevato alle dottrine del Krama, in ultima analisi lo fa gravitare sul Trika, come sua propaggine estrema.

Si veda ad esempio il modo in cui Kṣemarāja si compiace di esplicitare la dottrina che si suppone annidata in due enigmatici sūtra della terza sezione: « Per lui il tutto è accumulazione della sua propria potenza » (30) e « Mantenimento e dissoluzione » (31).[1] Le scuole dello Śivaismo non-dualistico hanno elaborato nei termini a esse consoni la dottrina delle cinque operazioni che, secondo la generalità della tradizione śaiva, Śiva effettua sul piano macrocosmico e cosmologico: creazione, mantenimento, riassorbimento, dileguo e grazia. Esse vengono trasformate e assunte nell'interiorità del singolo individuo. Il *Pratyabhijñāhṛdaya*, altra opera di Kṣemarāja, ri-

1. Si veda anche il sūtra III, 38.

ferisce di due distinte versioni di questa interiorizzazione delle cinque operazioni. Nella prima, esse sono viste come proiettate sul piano della realtà fenomenica, caratterizzata dalla « contrazione » della suprema Potenza. Allora, nel processo di manifestazione di una certa realtà oggettiva, la « creazione » si riferisce alla identificazione del fenomeno secondo spazio e tempo; il « mantenimento » al contenuto oggettivo (il colore azzurro, ecc.); il « riassorbimento » alla negazione di altre possibili esperienze, diverse da quella che sta avendo luogo; il « dileguarsi » si riferisce alla manifestazione del fenomeno in termini di separazione dalla coscienza; la « grazia », da ultimo, al suo finale apparire in perfetta unità con la luce della coscienza.[1] Tutto questo però, secondo Kṣemarāja, è solo un versante, quello per così dire 'essoterico', della dottrina. Ce n'è un altro di natura segreta, insegnato dalla scuola Krama, ed è a esso che vanno riferiti gli accenni, per la verità assai scarni essi stessi, con cui egli nella *Śivasūtravimarśinī* (si veda sotto, pp. 248-50, 262) illustra i due sūtra in questione. « Creazione » è qui la manifestazione (*ābhāsana*) di una certa realtà oggettiva suscitata dal fluire delle Dee delle funzioni sensorie (la visione, ecc.); « mantenimento » è il prodursi per un certo tempo di un attaccamento (*rakti*) a tale realtà

1. A questo schema lo *Spandasaṃdoha* – altra opera di Kṣemarāja, incentrata sul solo primo verso delle *Spandakārikā* – apporta ulteriori amplificazioni, riferendo le cinque operazioni anche all'esperienza in cui si passa da un atto cognitivo in via di completamento a un altro del tutto nuovo di là da venire.

e alle reazioni emotive che essa suscita; « riassorbimento » è il suo rientrare nell'interiorità attraverso l'atto finale di consapevolezza pienamente raggiunta (*vimarśana*) – di « meravigliato assaporamento » (si veda sotto) – in cui l'oggetto si dispone a sprofondare; « dileguo » è la provvisoria interruzione di questo processo, turbato dalle tendenze degli impulsi karmici del saṃsāra che si riaffacciano (*bījāvasthāpana*); « grazia » è il dissolvimento (*vilāpana*) senza più residui dell'oggetto nel fuoco della coscienza, in virtù di un atto di violenta « cottura » o « maturazione », di totale divoramento.[1]

Nel prologo al primo sūtra Kṣemarāja ci fornisce almeno tre importanti spunti per una contestualizzazione storico-dottrinale della sua opera. Due li abbiamo già incontrati: la presenza preponderante in Kaśmīr dello Śivaismo dualistico, che precede quindi le tradizioni śākta a cui gli *Śivasūtra* appunto intendono dare finalmente voce, e l'identificazione di Vasugupta come esponente della linea di trasmissione delle yoginī e dei siddha. Il terzo è il profilarsi nell'agone re-

1. A questi cinque momenti corrispondono, sotto forma di tetrade, le fasi del « libero dispiegamento » (*ullāsa*), della « fruizione » (*saṃbhoga*), della « gustazione » (*carvaṇa*) e della « cessazione » (*virāma*), su cui si diffonde il nono capitolo dell'anonimo *Mahānayaprakāśa*, importante testo Krama pubblicato nel 1937 a Trivandrum. Queste quattro fasi, ripetute per i tre piani del conoscibile, del conoscitore e della conoscenza, formano le dodici dee della cosiddetta ruota dell'Indicibile (*anākhyacakra*), trascese da una tredicesima dea, che costituisce il punto di riposo unico (*ekaviśrānti*) di tutte le altre. Si veda anche *Mahārthamañjarī-parimala*, p. 97; *Vātulanāthasūtra*, v. 10 (*vṛtti*, p. 13).

ligioso del Kaśmīr di una terza presenza – quella, apparentemente piuttosto scomoda e aggressiva, di siddha « quali Nāgabodhi, ecc. », cioè di tantrici buddhisti. L'incontro-scontro con i buddhisti, particolarmente con gli esponenti della prestigiosa scuola logico-epistemologica, costituirà una fase successiva di questa storia: guardando criticamente alle loro dottrine ma anche non sottraendosi al loro fascino intellettuale, Utpaladeva, due generazioni dopo Vasugupta, costruirà uno dei più avvincenti capitoli della storia filosofica dell'India, quello legato alla scuola del « Riconoscimento » (Pratyabhijñā).[1]

Tra le altre opere di Kṣemarāja si annoverano i suoi commenti agli inni mistici di Utpaladeva (*Śivastotrāvali*) e di Bhaṭṭa Nārāyaṇa (*Stavacintāmaṇi*), e alla *Sāmbapañcāśikā*. Tra le composizioni originali, un'operetta di particolare interesse e che conobbe una vasta diffusione anche nel resto dell'India è il *Pratyabhijñāhṛdaya*, « Cuore del Riconoscimento », che ha la forma (ancora una volta) di commento, ma a sūtra dei quali è quasi certamente lui stesso l'autore. Dal titolo e dalla premessa ci si aspetterebbe una sorta di riassunto delle difficili dottrine metafisiche – e, soprattutto, epistemologiche – della scuola Pratyabhijñā; Kṣemarāja invece preferisce evitare

1. Sulla collocazione di Utpaladeva e del suo maestro Somānanda si veda Torella, 2002, pp. XIV, XXX. Il complesso atteggiamento di Utpaladeva verso gli epistemologi buddhisti (« nemici intimi ») è delineato in Torella, 1992.

un confronto diretto con la filosofia di Utpaladeva, compito del resto già portato a effetto brillantemente dal suo maestro Abhinavagupta, e invece di un breviario della Pratyabhijñā *ad usum delphini* riesce ancora una volta a trovare ampio spazio, anche in quelle pieghe severe, per il suo prediletto Krama.

LO «ŚIVASŪTRAVĀRTTIKA» DI BHĀSKARA

Bhāskara, vissuto circa mezzo secolo prima di Kṣemarāja, era un diretto esponente della scuola Spanda, la cui dottrina impartì allo stesso Abhinavagupta. Attraverso una ininterrotta catena di maestri (Śrīkaṇṭha Bhaṭṭa, Mahādeva Bhaṭṭa, Prajñārjuna, Pradyumna Bhaṭṭa) egli si riattacca a Bhaṭṭa Kallaṭa, discepolo immediato, come sappiamo, di Vasugupta. Così fondata sulla tradizione che fa capo direttamente agli *Śivasūtra*, la sua interpretazione appare generalmente più vicina al testo di quella di Kṣemarāja, che invece considera gli *Śivasūtra* alla luce di tutto il successivo sviluppo del pensiero śaiva. Mentre il punto di riferimento continuo di Bhāskara sono le *Spandakārikā* (che nacquero proprio come esplicitazione dell'insegnamento degli *Śivasūtra*),[1] molto spesso parafrasate nell'arco del commen-

1. Bhāskara dimostra di conoscere anche l'opera capitale di Utpaladeva, l'*Īśvarapratyabhijñākārikā*, l'eco di una cui stanza è chiaramente riconoscibile (p. 22), e cita espressamente il *Trikasāra* (p. 31).

to, Kṣemarāja si rifà (oltre che alle *Spandakārikā*) a un ampio ventaglio di autori, da Utpaladeva ad Abhinavagupta, e di scritture (lo *Svacchanda*, il *Mālinīvijaya*, il *Vijñānabhairava*, il *Netratantra*, il *Tantrasadbhāva*, il *Kālikākrama*, ecc.). Lo *Śivasūtravārttika*, rispetto alla *Vimarśinī* molto più succinto (il primo, tra l'altro, è in versi e la seconda in prosa), riesce anche di più difficile intendimento. Ciò non significa che la *Vimarśinī* sia di per sé semplice, tutt'altro; è solo che per essa disponiamo di molti più punti di riferimento diretto, rappresentati in primo luogo dalle opere di Abhinavagupta e dal resto della vasta produzione di Kṣemarāja. Tanto Kṣemarāja quanto Bhāskara si rifanno alla cornice del Trika: palesemente il primo, meno dichiaratamente il secondo, che però, come si è visto, cita il *Trikasāra* e menziona, nel commentare I, 17, i tre princìpi che sono alla base del Trika (Śiva, Potenza, Sé/Uomo).

Altre due opere, il *Kakṣyāstotra* e il *Vivekāñjana* (entrambi perduti), vengono comunemente attribuite a Bhāskara dagli studiosi moderni, o per meglio dire confluiscono in una figura, la cui identità presuppone che il nostro Bhāskara e Bhaṭṭadivākaravatsa (lett. « rampollo di Bhaṭṭadivākara ») siano la stessa persona. Il fatto che nel prologo dello *Śivasūtravārttika* Bhāskara faccia precedere il suo nome dal patronimico Daivākari, « figlio di Divākara », non mi sembra sufficiente per renderlo autore anche delle due opere menzionate. Del *Kakṣyāstotra* sono pervenuti alcuni versi citati in opere kaśmīre (ad esempio

nello *Spandanirṇaya* e nel *Pratyabhijñāhṛdaya* di Kṣemarāja, nella *Spandapradīpikā* di Bhāgavata Utpala, nel commento di Yogarāja al *Paramārthasāra* di Abhinavagupta); il *Vivekāñjana* è citato da Abhinavagupta nell'*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*.[1]

Degli altri due commenti che ho esaminato, lo *Śivasūtravārttika* di Varadarāja e l'anonima *Śivasūtravṛtti*, non c'è molto da dire, risultando sia il primo (in versi), sia soprattutto il secondo (in prosa) nient'altro che più o meno diligenti epitomi della *Vimarśinī* di Kṣemarāja.

Stando alla testimonianza di Bhāskara (ŚSVār, pp. 2-3), il primo a commentare gli *Śivasūtra* sarebbe stato Bhaṭṭa Kallaṭa stesso, le cui *Spandakārikā* starebbero a commento alle prime tre parti degli *Śivasūtra*; alla quarta e ultima parte degli *Śivasūtra* – i quali però ci sono pervenuti solo nella forma tripartita – dedicò il *Tattvārthacintāmaṇi*, opera di cui rimangono solo poche citazioni.

1. Le due opere sono sempre attribuite a un Bhaṭṭadivākaravatsa, senza che il nome Bhāskara venga mai menzionato. Quando Abhinavagupta, che cita a diverse riprese le due opere di Bhaṭṭadivākaravatsa, fa riferimento a un Bhāskara, chi ha in mente è di certo un commentatore della recensione kaśmīra della *Bhagavadgītā*, originario però non del Kaśmīr ma del Karṇāṭaka (cfr. Gnoli, 1976, p. 29). È inoltre da notare la vicinanza di Bhaṭṭadivākaravatsa alla scuola viṣṇuita del Pāñcarātra (cfr. Sanderson, 2007, pp. 255-56), che invece mai traspare nello *Śivasūtravārttika*.

Il testo della *Śivasūtravimarśinī* di Kṣemarāja è pubblicato nella Kashmir Series of Texts and Studies, I, Srinagar, 1911 (mi sono riferito alla ristampa della prima edizione, con diversa paginazione, senza indicazione di data). Per lungo tempo di questo importante testo è esistita solo una vecchia traduzione inglese di P.T. Śrīnivas Iyengar (Allahabad, 1911-1912, Indian Thought, voll. III-IV), che non mi è stata accessibile; essa, nonostante lo scarso credito di cui ha da sempre goduto, ha avuto recentemente l'immeritato onore di una ristampa, sull'onda del crescente interesse per queste scuole. Rispettivamente pochi mesi e un anno dopo l'uscita della prima edizione della mia traduzione (Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1979), per una di quelle inspiegabili coincidenze che fanno sì che un testo negletto per secoli diventi improvvisamente oggetto privilegiato di interesse da parte di più studiosi, ignari l'uno del contemporaneo lavoro dell'altro, sono apparse altre due traduzioni – in inglese di J. Singh (Singh, 1979), in francese di L. Silburn (Silburn, 1980). Un esame comparato di queste tre traduzioni è stato condotto da A. Padoux in una recensione collettiva apparsa sul «Journal Asiatique» (Padoux, 1981).
Il testo dei soli *Śivasūtra*, senza commento, è sta-

to tradotto in italiano da R. Gnoli (Gnoli, 1962, pp. 37-48).
Lo *Śivasūtravārttika* di Bhāskara è pubblicato nella Kashmir Series of Texts and Studies, IV-V, Srinagar, 1916, insieme con l'anonima *Śivasūtravṛtti* e lo *Śivasūtravārttika* di Varadarāja. L'edizione appare qua e là incerta e passibile di emendazioni, che ho cercato via via di segnalare; lo stesso ho fatto per pochi punti della ŚSV. Anche di quest'opera è ora disponibile una, non impeccabile, traduzione inglese (Dyczkowski, 1990).
Nel tradurre i singoli sūtra mi sono dovuto ovviamente rifare all'interpretazione che ne avrebbe poi dato Kṣemarāja; ho cercato tuttavia di restare il più possibile nel vago, di modo che il lettore possa intuire che l'interpretazione di Kṣemarāja è solo una delle possibili. L'interpretazione di Bhāskara, nei casi in cui si discosta significativamente da quella di Kṣemarāja, è riportata in una nota posta al termine del commento del singolo sūtra. Le frequenti citazioni da altre opere che compaiono nel corso del commento sono state identificate e controllate, quando ciò era possibile, nei testi editi, o talvolta nei manoscritti; tutte le volte che esse appartenevano a opere sulle quali esiste un commento di Kṣemarāja, a quello si è attenuta la mia traduzione, anche quando ciò voleva dire allontanarsi dalla lettera del testo. Il testo sanscrito che ho riportato per ciascun sūtra e talvolta, tra parentesi, nel corso del commento serve soprattutto – anche al lettore non sanscritista – per poter seguire il filo delle molte interpretazioni in chiave 'eti-

mologica' (basate su assonanze, comunanza di sillabe, ecc.).
Cruciale per ogni presentazione di un testo filosofico o religioso indiano è trovare un rapporto equilibrato tra testo e note. Il narcisismo del curatore o, più innocentemente, il suo desiderio di esibire la propria scholarship può portare a una mostruosa proliferazione di note, da cui il testo finisce per essere soffocato. D'altra parte, testi complessi ed ellittici come questo chiedono che il lettore sia preso per mano, discretamente e autorevolmente guidato verso la comprensione delle loro pieghe riposte, dei vari livelli di significato, dell'incessante dialogo con alleati e avversari presente nella loro filigrana. In mancanza di ciò anche il testo più bello e più ricco rimane muto, capace tutt'al più di suscitare una serie infinita di punti interrogativi, magari suggestivi ma sostanzialmente sterili. Il difficile è trovare fra queste due perigliose alternative un fluido cammino di mezzo. Infine un invito all'umiltà: tra il più illuminato esegeta e il suo testo rimane un diaframma, sempre più sottile ma destinato a non cadere mai.

Quanto in generale alla mia traduzione, dirò solo che di fronte alle due alternative che si possono prospettare (ricordando una pagina di Walter Benjamin), se, cioè, italianizzare il sanscrito o sanscritizzare l'italiano, essa tende verso quest'ultima.

GLI AFORISMI DI ŚIVA

ŚIVASŪTRA

PRIMO DISCHIUDIMENTO

1. Il sé è coscienza
2. Il legame consiste nella [non] conoscenza
3. Il gruppo della matrice e quella [maculazione] che ha per essenza la « Forza »
4. Al conoscere presiede la Mātṛkā
5. Bhairava è slancio
6. Col raccoglimento sulla ruota delle potenze è realizzato il riassorbimento del tutto
7. [Anche] nei diversi stati di veglia, sogno, sonno profondo si ha il prodursi del compiuto godimento del quarto
8. La veglia è la conoscenza
9. Il sogno sono le rappresentazioni mentali
10. Il sonno profondo di Māyā è il non-discernimento
11. Fruitore della triade, signore degli eroi
12. Gli stadi dello yoga sono stupore
13. La volontà è la potenza Umā, Kumārī
14. Il visibile è il corpo
15. Raccogliendo la mente sul cuore si raggiunge la visione del visibile e del sonno
16. Oppure, la Potenza limitatrice si dissolve in virtù del raccoglimento nel principio puro
17. La riflessione è la conoscenza del sé
18. La felicità del *samādhi* è la beatitudine nel mondo

19. Col raccoglimento sulla Potenza si ottiene la nascita del corpo
20. La congiunzione di elementi, la separazione di elementi, l'unificazione del tutto
21. Al sorgere della conoscenza pura egli realizza la signoria della ruota
22. Meditando sul grande lago ha diretta esperienza della forza dei mantra

SECONDO DISCHIUDIMENTO

1. Il mantra è coscienza
2. Il realizzatore è lo sforzo
3. L'essere di quello che ha per corpo la conoscenza: questo è il segreto dei mantra
4. L'espandersi della mente nell'utero è una conoscenza non specifica, un sogno
5. Al sorgere – direttamente dal fondo di se stessi – della conoscenza, si ha la Khecarī, lo stato di Śiva
6. Il mezzo è il maestro
7. La perfetta comprensione della ruota della Mātṛkā
8. Il corpo è offerta sacrificale
9. La conoscenza è cibo
10. Venuta meno la conoscenza, ha la visione del sogno che nasce da essa

TERZO DISCHIUDIMENTO

1. Il sé è la mente
2. La conoscenza è il legame

3. Il non-discernimento dei princìpi (la Forza [limitata], ecc.) è Māyā
4. Nel corpo il riassorbimento delle parti
5. La dissoluzione dei canali, la vittoria sugli elementi, l'isolamento dagli elementi, la separazione dagli elementi
6. Le perfezioni [limitate] derivano dall'ostruzione propria dell'offuscamento
7. Dalla vittoria sull'offuscamento, infinitamente estesa, nasce la conquista della conoscenza innata
8. Una volta desto ha come raggio il secondo
9. Il sé è un danzatore
10. Il sé interiore è la scena
11. I sensi sono gli spettatori
12. Grazie alla penetrazione intellettuale/intuitiva si ha la rivelazione dell'essere
13. È realizzata la condizione di libertà
14. Come lì così altrove
15. Una continua applicazione al seme
16. Fermamente compenetrato con questa forza, senza sforzo si immerge nel lago
17. Produce una creazione che è sua propria parte
18. Se la conoscenza non decade, la nascita è distrutta
19. Alle classi consonantiche – velari, ecc. – presiedono Māheśvarī e le altre madri delle anime vincolate
20. Nei tre deve essere versato come olio di sesamo il quarto
21. Immerso, deve penetrare per mezzo di un intimo atto di coscienza

22. Col corretto fluire del *prāṇa* [è raggiunta] la visione uniforme
23. Nel mezzo si produce la nascita inferiore
24. Ponendo mente alla percezione del Sé nelle parti, si ha il risorgere di quel che s'era perduto
25. Diventa simile a Śiva
26. Il sussistere nella forma corporea costituisce l'osservanza religiosa
27. Il comune parlare è recitazione di mantra
28. La conoscenza di sé è il dono
29. Colui che si è insediato sul signore delle anime vincolate, quello è dunque la fonte della conoscenza
30. Per lui il tutto è accumulazione della sua propria potenza
31. Mantenimento e dissoluzione
32. Anche se questi si producono non c'è contraddizione, in virtù della natura di soggetto conoscente
33. Considera piacere e dolore come esterni
34. Ma, una volta liberato da essi, egli è un « isolato » [non mescolato ad altro]
35. Ma colui che è avvinto dall'illusione resta soggetto al karma
36. Entrata nell'ombra la dualità, può operare un'altra creazione
37. Il potere di creare [gli si rivela] per personale esperienza
38. Tramite quel piano che è primo rispetto ai tre egli dà vita
39. Nei riguardi del corpo, dei sensi e della realtà esterna, così come per il piano mentale

40. La brama è causa dell'estroversione di quella che viene trasportata via
41. Colui che ha la coscienza radicata in quello, ottiene con la distruzione di esso il dissolvimento dell'individualità limitata
42. A quel punto gli elementi grossi non sono più che un guscio; [egli diviene] un liberato, in alto grado simile al Signore, supremo
43. La connessione con l'elemento vitale è naturale
44. In virtù della concentrazione diretta sulla parte mediana dell'interno del naso, nel destro, nel sinistro e in quello di *suṣumnā*... che dire di più...
45. Si avrà ulteriormente un richiudersi

PRIMO DISCHIUDIMENTO

Ciò da cui l'insieme dei Rudra e dei « conoscitori del campo »[1] *scaturisce e in cui trova riposo,*
quello che è il supremo principio, quella realtà il cui sfolgorare è la sostanza del tutto, che costituisce essa stessa l'universo intero in tutta la sua vastità,
*è la Coscienza (*caitanya*) del Benigno. A Essa sia lode. Sua natura è l'energia vibrante (*spanda*) che da nulla è trascesa,*
traboccante d'ambrosia, massa compatta di libertà e di beatitudine. In sé non-duale, si manifesta nel segno della dualità.

« Avendo constatato l'inadeguatezza dei commentari agli *Śivasūtra*, in ossequio alla tradizione dei maestri[2] io li illustrerò in quest'opera, secondo verità ».

1. I Rudra sono entità divine, i « conoscitori del campo », le anime individuali non liberate (« campo » sta per « realtà oggettiva »).

2. Se l'espressione *°vigānataḥ* è riferita al presente commento, come suggerisce l'ordine delle parole nella frase (che però in sanscrito, va ricordato, è molto fluido e di per sé relativamente poco significativo), non può che essere intesa nel modo in cui l'ho tradotta, anche se il significato corrente è esattamente il contrario (« disprezzare, tenere in non cale »). Per sostenere questa evidente forzatura ci si potrebbe appellare, come farebbe un commentatore indiano, alla doppia valenza del preverbio *vi-*, che può

Viveva qui (nel Kaśmīr) sul monte Mahādeva un certo maestro, il venerabile Mahāmāheśvara Vasugupta. Per la profonda devozione a Maheśvara che sorge quando si è toccati dalla grazia divina,[1] rifiutava costui gli insegnamenti di siddha (« perfetti ») – quali Nāgabodhi –[2] fautori di dottrine inferiori, ed era interamente dedito al culto di Śiva – il cuore purificato dalla tradizione autentica di una schiera di siddha e yoginī, devoti al supremo Signore. « Ora che l'umanità è quasi tutta fissata in concezioni di carattere dualistico, bisogna che la tradizione segreta non si interrompa »: questo si proponeva il supremo Śiva, allorché un giorno, mosso dal desiderio di soccorrere gli uomini, si chinò grazioso sopra Vasugupta in sogno e ne dischiuse l'intuizione. « Su questa montagna, in una grande roccia, è

indicare a seconda dei casi tanto una intensificazione che un capovolgimento del significato della radice (qui *gāna*, « cantare, lodare »). Più semplice sarebbe ipotizzare la lezione *a-vigānataḥ*, « senza disprezzare », metricamente anch'essa accettabile; oppure collegare con la parte iniziale del verso (i commenti precedenti sono inadeguati perché hanno ignorato la tradizione dei maestri). Non escludo che questa doppia possibilità sia presente nelle intenzioni di Kṣe. stesso.

1. Lett. « discesa della potenza » (*śaktipāta*), attraverso cui il Signore tocca direttamente l'individuo, schiudendo la via alla liberazione. Suo primo frutto è la comparsa della devozione (*bhakti*); nella forma più intensa essa può provocare la morte immediata. Sulle discese della potenza nelle loro varie gradazioni si diffonde specialmente il cap. XIII del TĀ.

2. Maestro del Tantrismo buddhistico. Sul nome Nāgabodhi si veda Naudou, 1968, pp. 75-83; Tucci, 1971.

custodito l'insegnamento segreto. Dopo averlo penetrato, manifestalo a quelli che sono atti a ricevere la grazia». Vasugupta, risvegliatosi, si mise in cerca fino a che giunse al cospetto di questa grande roccia, la quale, a conferma del sogno, al solo tocco della mano ruotò su se stessa.[1] In questo modo entrò egli in possesso degli *Śivasūtra*, compendio della dottrina segreta (*upaniṣad*°) di Śiva. Dopo averli penetrati fino in fondo li rivelò ai suoi degni discepoli, primo fra tutti Bhaṭṭa Kallaṭa,[2] e li riassunse nelle *Spandakārikā*.

Gli *Spandasūtra*[3] trasmessi da questa stessa tradizione sono stati già da noi diffusamente spiegati nello *Spandanirṇaya*. Ora è la volta di spiegare gli *Śivasūtra*.

1. La roccia degli *Śivasūtra* (Shankarpal Rock) è ancor oggi un luogo di pellegrinaggio, in uno scenario di grande bellezza naturale.

2. Rāmakaṇṭha nella *Spandavivṛti*, Bhāgavata Utpala (anche noto come Utpalavaiṣṇava) nella *Spandapradīpikā* e Bhā. nello ŚSVār considerano invece autore delle SK proprio Bhaṭṭa Kallaṭa.

3. I termini *sūtra* e *kārikā* sono in parte intercambiabili. Sūtra nel senso più ampio può essere chiamato ogni testo caratterizzato da concisione e normatività, composto per l'appunto di versetti o aforismi in prosa (*sūtra*). La *kārikā* è in sostanza un sūtra versificato, per lo più nella forma di *śloka* (verso di 32 sillabe). Pur se spesso fortemente ellittica, la *kārikā* di norma si arresta al di sotto della concisione del sūtra in senso stretto, che può arrivare a livelli estremi fino, in pratica, alla totale inintelligibilità. La *kārikā* dunque può essere chiamata anche sūtra (nell'accezione più ampia), ma non viceversa.

Innanzitutto, opponendosi a quanti affermano la differenza tra gli uomini e il Signore, il sūtra insegna che il sé del tutto non è altro che Śiva stesso, in quanto consistente ultimamente nella « coscienza ».

1. Il sé è coscienza
caitanyam ātmā

L'attività del percepire [dell'« avere coscienza di »] si estende senza eccezione a ogni realtà, poiché non può darsi esistenza di alcunché nell'universo che non sia illuminato dalla luce della coscienza. *Caitanya* è l'astratto di *cetana*, « cosciente » [da *cetayate*, « percepire, conoscere »], ovvero libero soggetto di un'attività cognitiva illimitata. Coscienza, che qui ha il significato di relazione con l'illimitata attività cognitiva,[1] è lo

1. Questa argomentazione è desunta dalla ĪPK (I, 5, 12), poi sviluppata da Abh. nei suoi due commenti. Secondo Utp. e Abh., che a loro volta si rifanno alla tradizione grammaticale, l'astratto (il cui uso nel sanscrito è frequentissimo) di una parola, come qui *cetana*, composta da un elemento radicale (*cit-* > *cet-* per apofonia) più un suffisso nominale primario (*-ana*), denota una « relazione » (*saṃbandha*). La relazione rimanda a due elementi, il soggetto della relazione e la cosa relata (*saṃbandhin*, *saṃbaddha*): la parola *caitanya*, quindi, rimanda nel contempo all'attività del conoscere e a colui che nei confronti di tale attività si pone come il libero soggetto agente. Cfr. Torella, 2002, pp. 119-20. Sull'uso in contesti filosofico-religiosi di argomenti desunti dalla speculazione grammaticale, e più in generale sul condizionamento operato sulle altre

stesso che libertà assoluta. Tale libertà è soltanto del Supremo Śiva, del Beato, poiché ogni realtà, fino al piano dello Śiva irrelato (*anāśrita*),[1] è dipendente da Lui.

Sebbene la natura di Śiva possieda infinite qualità come la permanenza, la pervasione, l'incorporeità e via dicendo, qui tuttavia viene messa in rilievo unicamente la sua libertà, e ciò perché, mentre le altre qualità, come ad esempio la permanenza, possono inerire anche ad altri

branche del sapere dalla grammatica, che ebbe in India un posto equiparabile a quello della geometria nell'antica Grecia, si veda ad esempio Torella, 1987; cfr. anche Torella, 1998, 1999a, 2001, 2004. Per una messa a punto dello stato della questione si veda Bhattacharya, 1996.

1. Lo Śiva irrelato è la prima delle manifestazioni dello Śiva supremo. Mentre lo Śiva supremo è la realtà assoluta nel suo perenne pulsare di oggettività e soggettività (all'interno dell'onnicomprensività della Coscienza), il mondo della manifestazione è caratterizzato dalla scissione tra soggetto e oggetto e dal loro contrapporsi come due realtà separate. La cerniera tra queste due dimensioni è rappresentata dal rinchiudersi della suprema soggettività in se stessa, con la conseguente smisurata negazione della controparte oggettiva. La Coscienza non è, in questo piano, che luce pura e immota (*prakāśa*), priva del dinamismo della consapevolezza riflessa (*vimarśa*) – che scocca solo nella presenza della polarità oggettiva, per quanto ancora solo virtuale –, vuoto al di là del vuoto, come è detto nel PH. È questa la dimensione dello Śiva irrelato (o senza appoggio) – privo cioè della controparte oggettiva –, nome col quale viene designato, ora – nell'ambito della manifestazione – il primo dei princìpi o il più alto dei soggetti conoscenti o la prima delle cosiddette Forze Causali, ora il piano che è ancora al di qua della manifestazione e che è quello che la rende possibile.

esseri, questa non può darsi che in Lui. L'effetto di accentuare questa sola qualità mettendo da parte tutte le altre viene ottenuto appunto con l'impiego della desinenza dell'astratto [in *caitanya*, « coscienza »].[1]
E il sé è da identificare appunto con tale « coscienza » e non già con una qualechessia natura differenziata, come invece sostengono i fautori del dualismo (*bheda*).[2] Se tale natura non fosse coscienza, sarebbe qualcosa di inerte e di insenziente e dunque non un sé; e se invece si ammette che sia coscienza, allora non c'è luogo a differenziazioni. Non può infatti darsi differenziazione della coscienza sulla base del tempo, dello spazio e degli aspetti specifici [in cui essa si oggettiva], i quali non esistono in se stessi, in quanto non sono percepibili indipendentemente dalla coscienza, e se sono invece percepiti, allo-

1. Questo spiega perché il sūtra ha preferito dire: « Il sé è coscienza » piuttosto che: « Il sé è cosciente »; si veda TĀ, I, 28. Il retroterra filosofico-grammaticale di tali argomentazioni è analizzato in Torella, 2002, pp. 119-20, nota 25.

2. Kṣe. sta proponendo tre interpretazioni del sūtra, con una differenziazione sottile ma non insignificante. La prima presuppone che nella frase nominale *caitanyam ātmā* « il sé » sia il soggetto e « la coscienza » il predicato (come già rilevato, in sanscrito l'ordine delle parole è piuttosto fluido). La seconda e la terza, che vengono date più avanti, sono basate entrambe sull'ordine inverso e si distinguono tra loro per un differente significato attribuito alla parola *ātmā*, « sé » (riferito dunque al soggetto) e « natura essenziale » (riferito più in generale all'intero universo).

ra risultano avere per essenza la coscienza. Se poi si ammette che ogni sé sia costituito unicamente di coscienza, allora è assurdo parlare a proposito di essi di una differenziazione di natura. L'esistenza della differenziazione non può essere affermata neppure sulla base dell'associazione con la maculazione,[1] la quale, come si vedrà, non ha neppure essa una realtà assoluta. Infatti, anche in riferimento a quando la maculazione è presente – prima, cioè, della liberazione –, risulta incongruo parlare di reale pluralità, dal momento che poi, nel piano della liberazione, essa scompare. Se inoltre si volesse ammettere che [anche nello stato di liberazione] si manifestino delle tracce di maculazione e che ci sia nell'anima liberata una qualche inferiorità ontologica rispetto allo Śiva senza principio, ciò equivarrebbe a dire che gli Śiva liberati restano vincolati al mondo della trasmigrazione.[2] Il verso che dice: « C'è un unico sé, la coscienza »[3] afferma l'inammissibilità della tesi della pluralità [dei soggetti].

Altra possibile intenzione del presente sūtra è quella di far comprendere ai discepoli che aspirano a conoscere in che cosa consista il sé,[4] come esso non coincida né col corpo, né col soffio

1. Sulla maculazione (*mala*), si veda l'Introduzione, p. 35.

2. Tutto il passo è rivolto contro le dottrine dei « cugini » dualisti, i seguaci dello Śaivasiddhānta.

3. Citazione non rintracciata.

4. È la seconda interpretazione (cfr., sopra, la nota 1 a p. 94).

vitale, né con la mente, né col vuoto,[1] secondo quanto rispettivamente sostengono l'uomo ordinario e i materialisti (Cārvāka), i seguaci del Veda, e [i buddhisti] Yogācāra e Mādhyamika, ma con la coscienza e nient'altro. Infatti, anche nell'ambito di tutte quelle realtà, come il corpo e così via, che vengono illusoriamente assunte a sede della soggettività, è sempre e soltanto la coscienza che si rivela come il reale soggetto conoscente, costituito dalla consapevolezza riflessa «Io», esente da costruzioni mentali.[2] È detto nel *Mṛtyujidbhaṭṭāraka* («Venerabile Vincitore della Morte»,[3] VIII, 28): «In tutti i testi rivelati si legge che la coscienza (*caitanya*), essenziata del supremo Sé, scevra da ogni condizione limitante, costituisce la sostanza del sé». E anche

1. La determinazione di questi quattro livelli della soggettività limitata risale a Utpaladeva; si veda il secondo capitolo della sezione dedicata alla Rivelazione nell'ĪPK (Torella, 2002, pp. 197-209).

2. Nel distinguere due modi radicalmente diversi di presa di coscienza dell'io, e in generale di conoscenza, a seconda che sia o no avvenuta una biforcazione della realtà in soggetto-oggetto, Kṣe. fa implicito riferimento a ĪPK, I, 6, 1-5.

3. Il *Mṛtyujidbhaṭṭāraka*, noto anche come *Netra*, è un Tantra śaiva incentrato sul culto di Amṛteśabhairava e della sua consorte Amṛtalakṣmī, molto in voga nel Kaśmīr medioevale. Il Tantra è pervenuto integralmente insieme con l'importante commento (*Uddyota*) che gli dedicò Kṣe. (si veda l'Introduzione, p. 70). È noto per presentare una delle più antiche suddivisioni delle scritture śaiva nei tre gruppi di Destra, Sinistra e Siddhānta (si vedano le osservazioni di Brunner, 1974, pp. 148-50).

nel *Vijñānabhairava* (« Bhairava come Conoscenza »,[1] v. 100): « Quel principio che ha come qualità la coscienza (*cit*) non è presente mai in modo differenziato in tutti i vari corpi: è per questo che, meditando il tutto come costituito di coscienza, l'uomo diventa vincitore del mondo ». Lo stesso concetto insieme col mezzo per riconoscere questa realtà è insegnato dal maestro ai discepoli nello *Spanda*, nelle due stanze (I, 6-7) che dicono: « Quella realtà grazie alla quale la ruota dei sensi... ».[2]
La coscienza, che abbiamo così definito, costituisce inoltre il sé – ovvero la natura essenziale –[3] dell'universo intero fatto di essere e non essere, non essendo ammessa [al principio generale

1. Uno dei principali Tantra dello Śivaismo non-dualistico, connesso col Trika. È pubblicato nella KSTS con il commento di Kṣe. (parziale), e quelli, molto più tardi, di Śivopādhyāya e di Bhaṭṭāraka Ānanda (si veda la Bibliografia). La traduzione del titolo da me proposta si rifà direttamente a quanto dice Kṣe. nella prima delle due stanze introduttive del suo commento: *bhairavaḥ* ... *vijñānarūpaḥ*, « Bhairava ... che ha come forma la Conoscenza ».

2. « Quella realtà grazie alla quale la ruota dei sensi, apparendo come senziente pur di per sé non essendolo, insieme con la ruota interiore effettua la creazione, la durata e il riassorbimento, tale realtà deve essere investigata assiduamente, con attenzione, giacché la sua innata libertà si manifesta in ogni forma ». La « ruota interiore » – spiega Kṣe. nello SN, ispirandosi alle dottrine del Krama – è la ruota delle Potenze che sono le vere promotrici dell'attività dei sensi, esse stesse espressione della libertà della Coscienza.

3. Terza interpretazione (cfr., sopra, la nota 1 a p. 94).

summenzionato] alcuna eccezione. Infatti non può mai darsi natura essenziale di alcunché che non sia oggetto di coscienza e, d'altra parte, la natura che è oggetto di coscienza, in quanto forma un tutt'uno con la coscienza autoluminosa, risulta costituita essa stessa di coscienza.[1] È scritto nell'*Ucchuṣmabhairava*: « Com'è possibile, o Cara, che questi siano oggetti di conoscenza senza essere insieme soggetti di conoscenza? C'è un unico principio, che è insieme soggetto e oggetto di conoscenza. È per questo che non esiste impurità ».[2] Lo stesso concetto è riassunto in due stanze dello *Spanda* (II, 3-4): « L'anima individuale è sostanziata dal tutto... ».[3]

Dal momento che la natura propria del tutto è la coscienza, è per questo che i vari mezzi di conoscenza, intrinsecamente impotenti come sono, risultano inidonei a farla conoscere: è infatti sulla coscienza che anche la loro facoltà di rendere manifesti i rispettivi oggetti si appoggia, e inol-

1. Su questo tema si veda, più avanti, la nota 1 a p. 247.

2. Noto anche come *Ucchuṣmaśāstra*, Tantra śaiva appartenente al Vidyāpīṭha; si veda su di esso Dvivedi, 1983, *Upodghāta*, p. 22. Esso coinciderebbe col *Picumata-Brahmayāmala*, disponibile in manoscritto (Sanderson, 2009, p. 194).

3. « L'anima individuale è sostanziata dal tutto, poiché è da essa che sorge ogni cosa, tale identità con il tutto essendo mostrata dalla natura del suo percepire la realtà; ne consegue che non c'è stato – nelle parole, negli oggetti significati, nel pensare discorsivo – che non sia Śiva. A presentarsi come realtà fruibile è sempre e comunque il fruitore, e il fruitore soltanto ».

tre, in base al principio suesposto, la coscienza non può essere velata da alcunché, proprio perché costantemente autoluminosa.[1] La qual cosa è affermata dal *Trikahṛdaya* («Cuore della Triade»)[2] quando dice: «Uno può cercare quanto vuole di oltrepassare col piede l'ombra del capo, ma l'ombra del capo sempre sopravanzerà la posizione del piede: lo stesso vale per la Coscienza suprema [lett. "la Kalā del *bindu*"]». Proprio questo intende esprimere lo *Spanda* con quei versi (I, 2-5) che cominciano con: «Quella realtà su cui poggia...» e terminano con «... quella esiste in senso assoluto».[3] Sulla base di questo auto-

1. Circa il tema dell'inapplicabilità dei mezzi di retta conoscenza (*pramāṇa*) alla dimostrazione della realtà della coscienza, di Śiva, che è di essi tutti fondamento, cfr. ad esempio TĀ, I, 54-57; ĪPK, II, 3, 15-16 con i relativi commenti di Abh. Dice Abh. in un suo verso (ĪPVV, III, p. 162): «Ognuno prova vergogna in se stesso al vedersi trasformare in oggetto di conoscenza. Come dunque potrebbe colui che è il supremo Signore sopportarlo?». Cfr. Torella, 2002, pp. 86-88.

2. Tantra della scuola Trika, noto anche come *Ṣaḍardhasāra*, ora perduto (Dvivedi, 1983, *Upodghāta*, pp. 39-40), citato per la prima volta da Bhā. nel suo commento agli ŚS (p. 31).

3. «Quella realtà [l'Io] su cui poggia il mondo creato e dalla quale esso ha tratto origine è assolutamente libera da qualsivoglia ostruzione, perché la sua natura non ha limitazioni. Non decade dalla sua intima natura di soggetto percettore, pur nel succedersi di stati diversi – veglia e così via –, che in realtà non sono da lui separati. Tutte le diverse forme di coscienza, quali "io sono felice, o infelice, o preso da passione, ecc.", è evidente che debbano avere su qualcos'altro il loro [unico] fondamento, su una realtà, cioè,

revole testo risulta dunque stabilito che la coscienza, essenziata dell'elemento «vibrazione» (*spanda*) che consiste in Śiva, costantemente autoluminosa, costituisce la realtà assoluta. [1]

Ma – ci si potrebbe chiedere – una volta che si sia riconosciuto che la coscienza, ovvero il supremo Śiva, costituisce la natura essenziale dell'universo fatto di esseri senzienti e insenzienti, come può essere ammessa l'esistenza di legami? A sciogliere questo dubbio provvede il sūtra seguente, nel quale la parola iniziale (*jñānam*) può essere anche letta preceduta da una *a-*, ove la si consideri fusa con l'ultima parola (*ātmā*) del sūtra precedente.[1]

2. Il legame consiste nella [non] conoscenza
jñānaṃ bandhaḥ

Accettato che si sia il principio suesposto, risulta che nulla può esistere che sia separato dalla

che sottenda a tutti i diversi stati, di piacere, di dolore e via dicendo. Quella realtà in cui non è piacere, né dolore, né oggetto percepibile, né soggetto percipiente, né beninteso insenzienza, quella esiste in senso assoluto».

1. Le forme *ātmā jñānam* e *ātmājñānam* (= *ātmā ajñānam*) sono in manoscritto e nella recitazione indistinguibili: come spiegherà il commento, il sūtra I, 2 può voler dire che a costituire il legame può essere tanto la pura nescienza quanto un certo tipo di erronea conoscenza. La duplice possibilità di lettura era già stata considerata da Abh. nel TĀ (I, 27).

luce della coscienza. Viene allora da chiedersi quale possa mai essere l'essenza della maculazione e in che cosa consista la sua capacità di ostruzione. Respingendo la via dei fautori di dottrine dualistiche e confortati dall'insegnamento del *Mālinīvijaya* («Vittoria dell'Inghirlandata»,[1] I, 23) – «Sostengono che la maculazione è la nescienza, causa del germoglio del saṃsāra» – e del *Sarvācāra* («Tutti i Comportamenti»)[2] – «A causa della nescienza è legato il mondo; da essa procedono emissione e riassorbimento» –, noi cominciamo subito col dire che è la «contrazione» (*saṃkoca*) che costituisce il legame. Nell'ambito del sé – che è simile all'etere – si manifesta infatti una contrazione, a cominciare dal piano dello Śiva irrelato fino al piano del soggetto illusorio, dovuta al potere della grande Māyā, te-

1. È il Tantra che Abh. ha posto a fondamento della sua sintesi delle tradizioni śivaite, il Trika inteso nel senso più ampio, nonostante il fatto (o più probabilmente proprio per questo) che esso contenga delle distinte componenti dualistiche, che lo rendevano accetto anche ai seguaci dello Śaivasiddhānta. Sul MV (o, più precisamente, *Mālinīvijayottara*) si veda in particolare Sanderson, 1992; Vasudeva, 2004. È stato parzialmente tradotto in Gnoli, 1999; Vasudeva, 2004.

2. Tantra śaiva non pervenuto, probabilmente noto anche sotto il nome di *Sarvavīra* (cfr. Dvivedi, 1983, *Upodghāta*, pp. 74-75), uno dei cinque *Śakti-tantra* del Vidyāpīṭha (Sanderson, 2007, p. 236). Il titolo sembra riferirsi alla gerarchia delle condotte religiose, al cui culmine le scritture kaula tendono a porre quella che rifiuta l'osservanza di qualsiasi definita prescrizione (*nirācāra*), talora a sua volta trascesa da una che invece le accoglie tutte senza distinzione (*sarvācāra*). Si veda sopra, p. 43.

sa com'è all'occultamento della vera natura; potere, questo, che ha le sue radici nella potenza di Libertà, e dunque nel supremo Signore stesso. Quanto al legame, esso si configura come una nescienza, definita dalla mancata percezione della identità con Śiva; ovvero come un conoscere « contratto » connaturato con quell'illusoria presunzione di autolimitatezza che costituisce la maculazione di base dell'anima-frammento (*aṇu*).[1] Come la maculazione non abbia una realtà autonoma è spiegato diffusamente alla fine del quinto capitolo del nostro commento allo *Svacchanda*, in occasione dell'esame dell'iniziazione.[2] Il senso del sūtra è riassunto in questa mezza stanza (SK, I, 9): « Se in colui che è impotente per via della sua innata impurità... ».[3] Il legame, dunque, non consiste soltanto nella nescienza, intesa come assenza del retto discernimento – non percepire il Sé come tale –, ma va allo stesso titolo considerata legame anche quella conoscenza, fondata sulla nescienza, che identifica il Sé con quello che Sé non è, come

1. La maculazione fondamentale, *āṇava*, « concernente il sé limitato (*aṇu*) », ovvero la riduzione della coscienza a uno stato minimale, « atomico » (*aṇu*).

2. Cfr. Sironi, 1987.

3. « Se in colui che è impotente per via della sua innata impurità ed è tormentato dal desiderio per quel che è da fare l'agitazione si estingue, allora si invera il piano supremo ». Kṣe. nello SN intende « innata impurità » come la triplice maculazione, « quel che è da fare » è quanto prescrive la vita mondana o religiosa. L'agitazione cessa allorché si cessa di assumere come sé quello che non lo è, e viceversa.

per esempio il corpo e via dicendo.[1] Questo secondo aspetto è sintetizzato nella stanza (SK, II, 14) che dice: «... la perdita dell'assaporamento dell'ambrosia suprema...».[2]

È chiamata così col nome di «coscienza» ogni natura libera per sua essenza. In essa, nonostante il permanere della sua intima natura coscienziale, la maculazione fondamentale – per quello che intende dire questo sūtra – si presenta sotto un aspetto duplice: l'uno quando, pur essendo realizzata l'identificazione dell'io con la Coscienza, essa (maculazione) è presente nella forma di un illusorio sentimento di autolimitatezza, come accade per i soggetti «esenti da *kalā* per virtù di conoscenza» (*vijñānākala*),[3] in cui

1. Propendo per leggere °*ātmako na kevalam*, in luogo di °*ātmakaṃ jñānaṃ kevalam* del testo edito (in cui, in ogni caso, *na* è sicuramente da reintegrare davanti a *kevalam*).

2. «Al sorgere del pensare discorsivo corrisponde in lui la perdita dell'assaporamento dell'ambrosia suprema: in conseguenza di ciò si viene a trovare in una condizione di non libertà e ha come oggetto di esperienza la realtà differenziata [lett. "gli elementi sottili"]». Nella dottrina del Sāṃkhya, condivisa dallo Śivaismo, gli elementi sottili (suono, tattilità, forma/colore, sapore, odore) costituiscono la base da cui si evolvono i rispettivi elementi grossi (etere, aria, fuoco, acqua, terra); cfr. Torella, 2008b, pp. 69-70.

3. Nella tradizione śaiva i soggetti vengono divisi in svariate categorie a seconda del loro livello di coscienza e dei loro poteri (cfr. Torella, 2002, p. 199, nota 11). La classificazione che diventerà poi prevalente si basa sulla presenza o assenza in essi del principio *kalā*, «forza, potere d'azione [limitato e limitante]» (si veda, sopra, l'Introduzione, p. 56). Si hanno – in ordine di crescente dignità ontologica – i *saka-*

non è consapevolezza della propria libertà; l'altro quando, pur essendoci la libertà, la maculazione si manifesta come assenza di conoscenza, nella tendenza ad attribuire la qualifica di Sé al non-Sé, cioè al corpo e così via. Questo principio è formulato nella *Pratyabhijñā* (III, 2, 4): « Una coscienza che è priva della libertà e, viceversa, una libertà priva della coscienza: queste sono le due forme della maculazione – così chiamata perché offusca la vera natura del sé – che ha nome *āṇava* ». [2][1]

Il legame consiste esclusivamente in questa maculazione di base? No. Legame è [anche]...

la, « uniti con *kalā* », ovvero il comune individuo limitato, condizionato dalle tre maculazioni; i *pralayākala*, « esenti da *kalā* in seguito alla dissoluzione cosmica », i soggetti esistenti nel periodo della universale dissoluzione e sciolti perciò dalla maculazione māyica; i *vijñānākala*, « esenti da *kalā* per virtù di conoscenza », che hanno ormai acquisito la conoscenza ma sono ancora limitati dalla maculazione fondamentale (*āṇava*); i Mantra, i Signori dei Mantra e i Grandi Signori dei Mantra, entità ormai « divine », che possono agire come strumenti di Śiva, nei quali anche la maculazione fondamentale va progressivamente estinguendosi; infine Śiva.

1. « Quel conoscere che si basa sull'idea di "io" e di "mio", essenziato dell'apparire della differenziazione, radicato nella maculazione māyica, penetrato dalla parola, quello è chiamato legame, caratterizzato dal velo della nescienza » (ŚSVār, p. 6).

3. Il gruppo della matrice e quella [maculazione] che ha per essenza la «Forza»
yonivargaḥ kalāśarīram

Il gruppo connesso con la matrice – vale a dire Māyā, causa del tutto – è l'insieme dei vari princìpi che formano i corpi, i mondi, ecc., a cominciare dal principio Forza (*kalā*) – ovvero la capacità d'azione limitata –, fino alla Terra, la cui origine direttamente o indirettamente è in Māyā. È questo insieme dei princìpi a costituire la maculazione chiamata māyica. La «Forza» (*kalā*), ovvero Attività, si denomina dalla sua funzione di «misurare» (*kalayati*), di «delimitare» (*paricchinatti*) le varie entità del reale, circoscrivendo ciascuna in una ben definita natura (*svasvarūpāveśena*).[1] Il sūtra intende affermare che le-

1. Alla radice *kal-*, da cui deriva *kalā*, vengono tradizionalmente attribuiti cinque significati (si veda TĀ, IV, 173cd, dove si tratta dell'etimologia di Kālī o Kālikā, anch'esse fatte derivare da *kal-*). Quello che Kṣe. propone qui per *kalā* corrisponde sostanzialmente al terzo tra quelli elencati da Abh. (*saṃkhyāna*, «contare»). Ho tradotto *kalā* nel modo più generico possibile con «forza», data la molteplicità delle sue accezioni; in questo caso si potrebbe dire più specificamente, alla luce dell'etimologia che Kṣe. intende attribuirle, «attività (delimitante)». Nella visione śaiva (si veda in particolare Somānanda; cfr. ŚD, V, 6) ogni cosa possiede una indefinita apertura coincidente con la natura di Śiva che tutto indistintamente pervade. È proprio la caratteristica del mondo di Māyā l'essere invece rinchiuso in forme definite e invalicabili. Il composto *svasvarūpāveśena* potrebbe anche essere interpretato come «prendendo possesso della forma propria di ciascuno». Nello SN (p. 68) *kalā* è intesa come ciò che «lancia

game è anche quella maculazione, di cui tale Forza è l'essenza, la maculazione karmica. Tutto ciò è riassunto nella stanza (SK, I, 9) che dice: « Se in colui che è impotente per via della propria innata impurità ed è tormentato dal desiderio per quel che è da farsi... ».[1] Il significato di questa stanza va inteso alla luce del nostro commento allo *Spanda*.

La natura propria di questi princìpi – a cominciare da quello della Forza –, caratterizzati da un limitato potere d'azione e così via, è fondata sulla maculazione di base; come maculazione la denota appunto il fatto di « velare » gli uomini. « Una volta che la sua autentica natura coscienziale è dissolta per opera della maculazione, » si legge nello *Svacchanda* (II, 39cd-42ab) « l'anima individuale trova sostegno in una limitata facoltà d'agire e di conoscere, è colorata dall'Attaccamento, misurata dal Tempo, sottomessa alla Necessità e inoltre velata dal principio Individuo, fornita del principio Natura e delle tre Disposizioni, riposata sull'Intelletto, offuscata dal Senso dell'io, congiunta al Senso Interno, ai Mezzi di Conoscenza e di Azione, agli Elementi Sottili e agli Elementi Grossi ».[2] Il potere di velare è proprio anche della maculazione

fuori » e « circoscrive in termini di limitazione » (*pārimityena paricchinatti*).

1. Si veda, sopra, la nota 3 a p. 102.

2. Sono le tappe attraverso cui la suprema Coscienza liberamente si fenomenizza, fino a celarsi a se stessa nell'esistenza individuale.

karmica, come è mostrato nel *Mālinīvijaya* (I, 24ab): « Il karma è fatto di merito e demerito, è caratterizzato da piacere, dolore e via dicendo ». Tanto la maculazione māyica quanto quella karmica hanno come sostrato la maculazione fondamentale, consistendo entrambe in un conoscere contratto e particolarizzato. Dice al proposito la *Pratyabhijñā* (III, 2, 5): « Quella che è chiamata Māyā è l'apparizione di una realtà conoscibile differenziata [dal sé]; la maculazione karmica è quella che in un soggetto agente privo della conoscenza è fonte di nascite e fruizioni ». [3][1]

Ora, al fine di spiegare in che cosa consista il potere vincolante di questa triplice maculazione –

1. Diversa l'interpretazione di Bhā.: « L'insieme delle matrici costituisce il corpo delle Kalā », dove « matrici » sono le potenze Ambā, Jyeṣṭhā, Raudrī e Vāmā (matrici in quanto cause del tutto) e le Kalā (dette anche madri, potenze, dee, raggi) sono i fonemi del sanscrito. Bhā. non spiega in che senso le quattro potenze formino il « corpo » delle Kalā; si può ipotizzare che qui « corpo » stia per lettera dell'alfabeto, ricordando che alcuni Tantra mettono in relazione Vāmā, ecc. con le varie parti del grafema A (si veda, sotto, la nota 4 a p. 159). L'uso del linguaggio inviluppa l'uomo in una conoscenza di carattere discorsivo (fatta di rappresentazioni mentali, ecc.) che lo spoglia della sua originaria « gloria »; decaduto dal rango di fruitore, diventa esso stesso « fruito », in quanto campo d'azione di conoscenze parziali e discriminate suscitate in ultima analisi dall'azione (in questo caso) offuscatrice delle dette potenze, che del resto sono anch'esse « forme di Śiva » (*śivamūrtayaḥ*; ŚSVār, pp. 6-7). Bhā. segue qui da vicino SK, III, 13.

il conoscere essenziato di nescienza, il gruppo della matrice e la maculazione che ha per essenza la « Forza » –, così è detto:

4. Al conoscere presiede la Mātṛkā

jñānādhiṣṭhānaṃ mātṛkā

Permeata di questa triplice maculazione, la natura del multiforme conoscere, di cui si è detto, risulta così fondata sull'erronea convinzione della propria limitatezza, sulla visione di una realtà conoscibile differenziata e su latenze karmiche buone o cattive. La Potenza che presiede a tale conoscere è la Mātṛkā – la « madre sconosciuta » – formata dall'insieme dei fonemi da A a KṢ,[1] la generatrice del tutto. Attraverso l'ine-

1. Poiché il pensiero e la conoscenza sono tutti impregnati dalla parola, è detto che a essi presiede la Mātṛkā, ovvero la potenza costituita dall'insieme degli elementi minimi di cui è formato il linguaggio, i fonemi della lingua sanscrita (tradizionalmente fissati nel numero di cinquanta, che include anche i dittonghi AI, AU e la risonanza nasale Ṃ, con l'aggiunta, ristretta ai testi tantrici, del gruppo consonantico KṢ). La natura di queste potenze – poiché tali esse sono – non è univoca: esse possono legare come liberare, e ciò dipende solo dal rapporto che il soggetto è in grado di instaurare con esse. « Madre non conosciuta (per tale) » (si intende: dalle anime limitate, che non si avvedono del ruolo onnipervadente del linguaggio; cfr. TĀV, vol. II, p. 222): la parola *mātṛ*, « madre », viene qualificata in questo modo dal suffisso *-ka* (qui Kṣe. ha in mente Pāṇini, V, 3, 73). In altre occasioni i commentatori (ad esempio Nārāyaṇakaṇṭha nella *Mṛgendravṛtti* ad Kriyāpāda, I, 2, o Abhinavagupta nel *Tantrāloka*, XV, 131a) pre-

stricabile compenetrazione con le parole portatrici dei vari significati, essa compartisce la natura del dolore, della meraviglia, della gioia, dell'affezione, ecc. al conoscere, che è costituito dalle varie manifestazioni della realtà conoscibile «contratta» e dalla consapevolezza riflessa di tali manifestazioni nelle varie forme, discorsive e non-discorsive, quali «io sono imperfetto», «io sono magro, o grasso», «io sono colui che celebra il sacrificio dell'*agniṣṭoma*», ecc.[1] Fulgida di una collana di potenze, Brāhmī e le altre, sovrane delle classi dei fonemi, delle forze e così via – delle quali è detto nel *Timirodghāṭa* («Rimozione delle Tenebre»):[2] «Le terribilissime (*mahāghorā*)[3] Signore delle Sedi, risiedendo in mezzo alla coscienza, nel foro del capo, valen-

feriscono intendere *-ka* nel senso, ugualmente possibile, di «somiglianza»: «come fosse una madre».

1. Dove l'io viene identificato col corpo, o con la persona individuale e così via.

2. Tantra del Kula di cui sono sopravvissuti, a mia conoscenza, due soli versi, entrambi citati nella ŚSV (il presente verso era già stato citato da Abhinavagupta nel *Parātrīśikāvivaraṇa*). Nessuno dei due versi è rintracciabile nell'unico manoscritto (incompleto) che di quest'opera è sopravvissuto (National Archives, Kathmandu, NGMPP A35/3).

3. Le innumerevoli forme della Potenza di Śiva si possono classificare in tre gruppi: le Potenze «terribilissime» (*mahāghorā*) che tengono avvinta l'anima individuale, invischiandola sempre di più nella realtà fenomenica; quelle «terribili» (*ghorā*) che generano attaccamento ad azioni e frutti di ordine misto; quelle «non-terribili», «benigne» (*aghorā*) che dischiudono alle creature la loro identità con Śiva (cfr. MV, V, 31-34).

dosi di ferrei [lett. "brahmici"] legami, offuscano sempre di più » –, la Mātṛkā è colei che determina la disposizione della forma scritta [dei fonemi], che ci è nota in base a scritture quali il *Sarvavīra*, ecc., baciata dalla ruota delle potenze Ambā, Jyeṣṭhā, Raudrī e Vāmā.[1] Proprio perché da essa presiedute, le varie conoscenze sono tutte rivolte verso l'esterno e non hanno posa neppure un istante, mancando la consapevolezza della loro unità all'interno della coscienza. È in questo senso che è dunque congruo affermare che tali forme di conoscenza costituiscono un legame. Ciò è riassunto nelle stanze (SK, III, 13) che dicono: « ... che scaturiscono dall'"Agglomerato dei suoni"[2]... »[3] e (SK, III,

1. Su queste quattro forme della suprema Potenza si veda in particolare, sotto, la nota 4 a p. 159. Talvolta esse appaiono ridotte a tre, con Ambā separata e al di sopra delle altre; nella caratterizzazione che ne dà Abh. (TĀ, VI, 56-57 e il relativo commento di Jay.), Vāmā è connessa con la creazione dell'universo e con il sempre maggiore sprofondamento delle anime nel saṃsāra, Raudrī con la durata del mondo manifestato e con la permanenza delle anime desiderose di fruizioni nel saṃsāra pur se rivolte verso la realizzazione della natura di Śiva, Jyeṣṭhā infine con il riassorbimento dell'universo e l'identificazione con Śiva.

2. L'« Agglomerato dei suoni » (Śabdarāśi) è la controparte maschile della dea alfabetica Mātṛkā, a sua volta affiancata-trascesa dall'altra dea alfabetica Mālinī (sulla loro relazione si veda Törzsök, 2009). Si veda, sotto, la nota 2 a p. 149.

3. « Offuscata la sua gloria dalle Kalā, egli decade [dalla condizione di fruitore] a quella di oggetto di fruizione da

15): «In lui le potenze si levano di continuo a velare la natura essenziale...».[1] [4][2]

Il sūtra ora indica il mezzo per dissolvere questo legame, mezzo che si identifica col riposo nel fine.

5. Bhairava è slancio
udyamo bhairavaḥ

Lo slancio[3] della coscienza che è per sua natura in stato di continua espansione ed è fatta di con-

parte del gruppo di potenze che scaturiscono dall'Agglomerato dei suoni: è così che viene chiamato "bestia in cattività" (*paśu*)». Svariate sono le interpretazioni del termine «Kalā» che Kṣe. propone nel suo commento a questa stanza (SN, pp. 66-69): potere di Māyā, «corazze», le potenze Brāhmī, ecc., che presiedono alle nove classi dei fonemi e via dicendo.

1. «... poiché non c'è attività cognitiva che sorga senza che sia compenetrata dalla parola». È qui riecheggiato il celebre passo del *Vākyapadīya* di Bhartṛhari (VP, I, 131): «Non vi è in questo mondo nessuna attività cognitiva che non si accompagni con la parola. Ogni conoscere si manifesta, per così dire, compenetrato con la parola».

2. Il conoscere che è proprio della natura limitata e la conoscenza suprema non sono riconducibili a due realtà separate: «La conoscenza è duplice: suprema e infima. Ma base e fondamento di entrambe è un'unica potenza, la Mātṛkā» (ŚSVār, pp. 7-8).

3. *Udyama* è una delle parole-chiave di queste scuole. Se nella sua accezione ordinaria essa vale «sforzo, esercizio», qui è invece assunta nel suo significato etimologico di «elevazione», spontanea tensione, spinta verso l'alto (*ud/*

sapevolezza riflessa, l'emergenza della intuizione suprema come un improvviso erompere: Bhairava[1] non è altro che questo. Bhairava è così detto in quanto è «pieno» dell'universo intero in intima fusione con tutte le potenze e tutta quanta «divora» la moltitudine delle costruzioni mentali.[2] Sorge in quelli che sono dediti alla devozione, ricchi dell'interiore possesso di questo supremo principio, producendo in essi il manifestarsi della vera natura propria, la cui essenza è appunto Bhairava. Questo è quanto viene insegnato. È detto nel *Mālinīvijaya* (II, 23): «È chiamata "divina" (*śāmbhava*) quella compenetrazione che nasce in uno che non è intento a pensare alcunché, in virtù di un atto di presa di coscienza suscitato dal

yam-), che non dipende dall'uso di tecniche psicofisiche, appartenendo alla sfera del cosiddetto mezzo «divino». Il termine *udyama* e il sinonimo *udyoga*, «conato», sono usati nel Krama a indicare il primissimo momento di ogni esperienza cognitiva o emozionale, in cui tutto il successivo sviluppo è già compreso allo stato potenziale.

1. Bhairava, nome dell'aspetto terrifico di Śiva, è la suprema realtà in quanto onnicomprensiva e dissolvitrice di ogni differenziazione. Abh. (TĀ, I, 95-100ab) riporta ben sette diverse etimologie di Bhairava, tratte da scritture śaiva (nessuna di esse coincide con l'etimologia proposta da Kṣe.).

2. La parola «Bhairava» è qui artificialmente divisa in due parti (*bhaira-va*), la prima connessa con *bharita*, «pieno», e la seconda con la radice *vai-*, «seccare, distruggere». Le 'etimologie' di Bhairava escogitate dagli autori kaśmīri sono innumerevoli (cfr. Kahrs, 1998b, pp. 57-97).

maestro». Qui, secondo quanto insegnano i maestri, l'espressione «in virtù di un atto di presa di coscienza suscitato dal maestro» può essere intesa anche nel senso di «in virtù di un proprio intenso atto di presa di coscienza».[1] Anche nello *Svacchanda* si legge: «In quell'uomo, o Bella, che attraverso la meditazione realizza (*bhāvayet*) la natura del sé come Bhairava, in lui, permanentemente concentrato, i mantra producono gli effetti desiderati».[2] La realizzazione meditativa (*bhāvanam*)[3] è qui un [continuato] atto di consapevolezza riflessa fondato su uno stato di protensione rivolto verso l'interno. Tale principio è riassunto nel verso (SK, III, 9): «Ciò in virtù del quale si verifica che mentre uno è tutto assorto in un certo pensiero nasce un altro [pensiero] (*aparodayaḥ*), questo è appunto lo "schiudersi" (*un-*

1. *Guru* significa sia «maestro» sia «pesante, intenso» (cfr. lat. *gravis*). Abh. (TĀ, I, 168) proprio da questo passo del MV prende le mosse per la trattazione del mezzo «divino». Sui mezzi di realizzazione (*upāya*) si veda l'Introduzione, p. 57.

2. Il passo citato si avvicina, ma con varie differenze, a SvT, II, 142cd-143ab.

3. Il termine *bhāvanam*, o il più frequente *bhāvanā*, variamente traducibile come «realizzazione meditativa, meditazione creatrice, creazione mentale, coltivazione interiore, ecc.», designa una delle funzioni superiori dello yogin consistente nel conferire una vera e propria realtà a quanto è oggetto di una protratta e intensa meditazione e interiore visualizzazione, che quindi finisce per avere la vividezza propria della percezione diretta (si veda Torella, 2012a).

meṣa).[1] È da se stessi che lo si deve esperimentare». [5][2]

Dopo aver mostrato come al conseguimento della condizione bhairavica si arrivi appoggiandosi sul dischiudersi improvviso della suprema intuizione e come provochi, esso solo, lo scioglimento dai legami della nescienza, il sūtra prosegue affermando che la straordinaria intensità di questo atto di coscienza fa sì che il manifestarsi della differenziazione si sospenda anche nel vivere ordinario [in cui poi si ricade].

1. Secondo questa che è l'interpretazione più piana (però nello SN attribuita ad «altri»: Kṣe. parafrasa il commento di Kallaṭa, seguito nella sostanza anche da Rāmakaṇṭha e Bhāgavata Utpala), lo «schiudersi» è quella realtà che sottende a ogni pensiero, e che dunque abbraccia in questo caso i due pensieri indipendenti, essendone in ultima analisi la fonte unica. L'interpretazione che Kṣe. preferisce invece fare propria è quella che si ispira al v. 62 del VBh: quella realtà (lo *spanda*) da cui procede una oltremondana elevazione (intendendo dunque il composto *aparodayaḥ* come composto di tipo *karmadhāraya*, nel senso cioè di «un sorgere che è altro, non ordinario») nello yogin che ha unificato in un solo punto tutte le attività mentali, quella deve essere conosciuta come «dischiudimento», per il fatto che dischiude il meravigliato assaporamento della coscienza.

2. Bhā. fornisce un'etimologia ancora diversa: «Bhairava è così chiamato perché sostiene (*bharaṇa*), si diletta (*ramaṇa*) ed emette (*vamana*)» (ŚSVār, p. 9).

6. Col raccoglimento sulla ruota delle potenze è realizzato il riassorbimento del tutto
śakticakrasaṃdhāne viśvasaṃhāraḥ

A Bhairava, la cui natura è uno stato di protensione interiore essenziato dell'emergenza dell'intuizione suprema, inerisce una certa, indefinibile, potenza, la potenza di Libertà, «Colei che da nulla è trascesa» (*anuttarā*), Suprema (*parā*), come quella che è caratterizzata da un guardare all'esterno, ma con la mira rivolta all'interno,[1] dominatrice della progressione della ruota di tutte quante le potenze; benché venga detto di lei che è al di là di successione e non successione, di vuoto e di pieno[2] o di entrambi i due, essa sfugge anche a tale definizione. Da lei, su di un sostrato che da lei stessa è costituito, è mostrato questo gioco [del mondo] che ha il suo essere nella rifulgenza della ruota delle potenze, come la venerabile Emissione e così

1. L'espressione è tratta da un verso di un'opera ignota, frequentemente citato (PH, p. 42; SN, p. 25, ecc.), che definisce la cosiddetta *bhairavamudrā*, di cui si parlerà più avanti. Suggerisce la vibrante immobilità generata dall'equilibrio di un volgersi verso l'esterno senza decadere dall'assoluta interiorità (si veda ad esempio l'*Anubhavanivedana* di Abh.; Silburn, 1970, pp. 37-47).

2. °*kramākramariktārikta*° mi sembra preferibile a °*kramākramātiriktarikta*° del testo edito (p. 9). «Piena» e «vuota» designano rispettivamente la condizione immanente e trascendente della dea. Alla dea «vuota» viene associata nell'iconografia una forma emaciata, severa, spesso con tratti spaventosi, espressione del suo freddo furore distruttivo del mondo manifestato.

via,[1] cominciando con l'espansione verso l'esterno e concludendosi col riposo nel supremo soggetto.

Secondo la dottrina della Tradizione Segreta, attraverso il raccoglimento sulla ruota delle potenze manifestata da Essa, ovverosia la meditazione secondo la giusta successione, si produce il riassorbimento del tutto, dall'inferno Kālāgni[2] fino all'ultima compagine (*kalā*), e l'esistente, anche se la sua condizione è quella della corporeità e dell'esteriorità, si identifica col fuoco della suprema coscienza. Com'è detto nella *Bhargaśikhā* («Raggio di Splendore»):[3] «Allora egli tutto divora, la morte, il tempo, l'insieme delle Compagini (*kalā*), la moltitudine delle forme di manifestazione (*vikāra*), l'identificazione con le conoscenze (o "le credenze") (*pratipattisātmyam*),[4] la massa delle rappresentazioni differenziate di unità e molteplicità (oppure "che nascono dalle rappresentazioni differenzia-

1. La potenza di Emissione (Sṛṣṭikālī) è la prima delle dodici potenze dell'*anākhyacakra*, «ruota dell'Indicibile», che è al centro delle speculazioni della scuola Krama (la cosiddetta «Tradizione Segreta»), sulla cui base Kṣe. interpreta il presente sūtra. Delle concezioni del Krama è fatto cenno nell'Introduzione.

2. Kālāgni, «Fuoco del Tempo», è il primo dei sedici mondi compresi nel principio Terra.

3. Tantra kaula (noto anche come *Kacabhārgava* o *Bhargāṣṭakaśikhākula*), ora perduto. Ne rimangono alcune citazioni in opere di Abh., Kṣe., Jay., ecc. (cfr. Dvivedi, 1983, *Upodghāta*, pp. 51-52; Dyczkowski, 1992, p. 296).

4. Testo e significato incerto.

te...") ». E anche nella *Vīrāvalī* (« Lignaggio degli Eroi »):[1] « Poni mente a questa pira che sta nel corpo, ardente come il fuoco del tempo: in essa tutte le cose vanno a distruzione, è bruciato l'insieme dei princìpi ». « È chiamata "basata sulla Potenza" » si legge nel *Mālinīvijaya* (II, 22) « quella compenetrazione che è raggiunta meditando su un oggetto con la sola mente, senza ricorrere al proferimento ».[2] Così dicendo è sempre lo stesso principio che viene enunciato in termini diversi: esso diverrà chiaro con l'ado-

1. Tantra della scuola Trika, ora perduto (cfr. Pandey, 1963, pp. 549 e 568; Dvivedi, 1983, *Upodghāta*, pp. 68-69). Anche in questo caso ne sopravvivono soltanto alcune citazioni in opere di Abh., Kṣe., Jay. Il passo citato gioca sull'ambiguità del termine *citi*, che può significare sia « pira (funeraria) » sia « coscienza »: come il fuoco della pira brucia la legna e il cadavere, riducendoli in cenere, così la coscienza ingloba e assimila la realtà esteriore.

2. Con « proferimento » si sottintende, secondo Abh. (TĀ, I, 220), anche il resto delle pratiche psicofisiche, rituali, ecc., che rientrano nei mezzi « individuali ». Oltre che « proferire, pronunciare », *uccāra*, nel senso pregnante, sta a significare un processo di « spinta » verso l'alto (*ut-cār*) del mantra, del *prāṇa*, ecc. (cfr. Padoux, 1990, pp. 399-401, 403-10). Il doppio significato è reso possibile dal modo in cui i linguisti indiani guardano al fenomeno della fonazione. Il movimento in avanti (*pro-*) del suono che viene proiettato fuori dalla cavità orale è solo l'ultima fase di un lungo processo, che comincia all'altezza dell'ombelico, quando, spinta verso l'alto (*ut-*) dal desiderio di esprimere (*vivakṣā*), una corrente di *prāṇa* – nella sua doppia dimensione di soffio/suono – comincia un lungo percorso che avrà nella cavità orale (considerata invece il punto di partenza nella linguistica occidentale classica) solo la sua ultima tappa.

razione dei piedi di un maestro qualificato, né saranno qui date altre spiegazioni. Proprio questo è quanto riassunto nel primo e ultimo verso dello *Spanda* (I, 1): « ... al suo aprirsi e chiudersi di ciglia... » e (III, 19) « Ma quando ha posto le sue radici nell'unica realtà... ».[1] [6][2]

Per chi ha così realizzato il riassorbimento del tutto, non sussiste più differenza tra fase della perfetta integrazione meditativa (*samādhi*) e ritorno alla coscienza ordinaria.

1. « Rendiamo lode al Benigno, da cui scaturisce la gloria della ruota delle potenze; al suo aprirsi e chiudersi di ciglia sorge l'universo e si dissolve » (a questo solo verso Kṣe. dedicherà un labirintico commento, lo *Spandasaṃdoha*). « Ma quando ha posto le sue radici nell'unica realtà, allora, controllando la nascita e la dissoluzione, egli ascende al rango di fruitore. Diventa dunque il signore della ruota ».

2. « Le potenze sono quelle di Conoscenza e di Azione; sono esse che costituiscono l'universo intero ... Il termine "ruota" (*cakra*) allude al loro "saziare, soddisfare" [*cakana*, cfr. *Pāṇinīyadhātupāṭha*, I, 820: *caka tṛptau*; una più elaborata interpretazione 'etimologica' di *cakra* si trova in TĀ, XXIX, 106: "La 'ruota' così si chiama per il suo potere di espandere, soddisfare, recidere e agire"]. *Saṃdhāna* [che Kṣe. ha inteso nel senso di "raccoglimento, meditazione"] significa "appropriazione". [Il significato del sūtra è dunque il seguente:] In seguito all'immersione nel proprio sé, si ha il riassorbimento, lo stato di dissoluzione [del tutto, cioè delle potenze] ». Il supremo Sé – dice dunque Bhā. – nell'aspetto di Bhairava « riassorbe » ogni manifestazione e ogni attività, quelle stesse in cui, nell'aspetto di Śiva, si « dischiude »; la sua natura non è infatti limitata a uno dei due momenti, ma risplende nella sua pienezza proprio in questo movimento di sistole e diastole (ŚSVār, p. 10).

7. [Anche] nei diversi stati di veglia, sogno, sonno profondo si ha il prodursi del compiuto godimento del quarto
jagratsvapnasuṣuptabhede turyābhogasaṃbhavaḥ

Nella diversità degli stati di veglia, sogno, sonno profondo, che saranno tra breve descritti, nel loro vario e molteplice manifestarsi separatamente, può aversi il compiuto godimento (*ābhoga*)[1] del quarto stato,[2] contessuto com'è con tutti i piani della realtà, essenziato di Fulgore, definito nel sūtra che dice: « Bhairava è slancio ». Tale compiuto godimento del quarto stato, la condizione fatta di meravigliato assaporamento (*camatkāra*°),[3] si invera in colui che è concentrato nel grande yoga suddetto. Questo è il senso del sūtra. Alcuni, in luogo di « si ha il produr-

1. La parola *ābhoga* ha due significati sensibilmente diversi a seconda che derivi dall'una o l'altra delle due radici omofone *ā-bhuj-*: « compiuto godimento » oppure « espansione, estensione, pienezza ». Nel tradurre il termine nelle sue varie occorrenze negli *Śivasūtra* e nella *Vimarśinī* mi sono fatto guidare dal contesto e dal modo in cui Kṣe. di volta in volta lo glossa. Nel caso del presente sūtra e commento i due significati sembrano addirittura coesistere senza escludersi l'un l'altro.

2. Il quarto stato è quello in cui vengono trascese le modalità dell'esistenza ordinaria, proprie dei primi tre (veglia, sogno, sonno profondo). La concezione dei quattro stati, a cui le scuole śaiva aggiungono un transquarto, è presente fin nelle più antiche Upaniṣad.

3. Sul concetto di *camatkāra*, « meravigliato assaporamento, gustazione estetica », che occupa un posto importante nella dottrina del Trika, si veda l'Introduzione, pp. 66-67, e sotto, pp. 124, 126.

si del compiuto godimento... » (*°ābhogasaṃbhava*), preferiscono la lezione – di immediata perspicuità – « si ha l'esperienza chiamata compiuto godimento ... (*°ābhogasaṃvit*) ».[1] « Come la luna, simile a un fiore, risplende in ogni dove e allieta il mondo in un attimo con la profusione delle sue delizie, così il grande yogin, o Dea, va errando per la terra e con i raggi della luna della conoscenza allieta in ogni dove tutto il vario mondo, dagli inferni fino a Śiva ». Così nel *Candrajñāna* (« Conoscenza di Candra [o Lunare] »)[2] è descritta la condizione del grande yogin che esperimenta il compiuto godimento del quarto stato all'interno di tutti gli altri. Questo principio è sintetizzato in una stanza dello *Spanda* (I, 3): « Pur nel succedersi dei diversi stati di veglia ecc... ».[3] [7][4]

I tre stati di veglia, sogno e sonno profondo sono definiti nei tre sūtra seguenti:

1. È la lezione adottata da Bhā.

2. Un *Candrajñāna* è citato nella lista dei 64 Tantra nondualistici fornita dal *Nityāṣoḍaśikārṇava* (I, 15); cfr. Dvivedi, 1983, *Upodghāta*, pp. 26-27. L'opera con questo titolo, di cui ho rinvenuto vari manoscritti a Srinagar e Benares, appare, a una prima scorsa, diversa e molto più recente.

3. « Non decade dalla sua intima natura di soggetto percettore, pur nel succedersi dei diversi stati, di veglia e così via – che in realtà non sono da lui separati ».

4. Bhā., come già notato, legge *°saṃvit* in luogo di *°saṃbhavaḥ*. « Questo stato di coscienza, chiamato compiuto godimento del quarto, ovvero la condizione di soggetto conoscente, permane attraverso i vari stati... » (ŚSVār, p. 10). Il breve commento è ricalcato su SK, I, 3-4.

8. La veglia è la conoscenza
jñānaṃ jāgrat
9. Il sogno sono le rappresentazioni mentali
svapno vikalpāḥ
10. Il sonno profondo di Māyā è il non-discernimento
aviveko māyāsauṣuptam

Lo stato di veglia corrisponde al comune conoscere mondano che deriva dai sensi esterni e ha per oggetto entità da tutti esperibili. Lo stato di sogno consiste nelle rappresentazioni prodotte dalla sola mente (*manas*) e che hanno per oggetto entità la cui esistenza è limitata alla sfera soggettiva; tale stato è infatti costituito essenzialmente da siffatte rappresentazioni mentali. Infine, il non-discernimento, ossia l'assenza di discriminazione, la non-percezione, costituisce appunto il sonno profondo, naturato di offuscamento, la cui essenza è Māyā. Tale definizione dello stato di sonno profondo si estende implicitamente anche alla natura di Māyā, che è da sopprimere. Questi tre sūtra, oltre alla definizione generale dei tre stati, esprimono anche quella della triplice natura che inerisce a ciascuno di essi. In questo senso, dunque, il primo momento del conoscere proprio dello stato di sogno – quella fase cioè che è ancora priva di rappresentazioni mentali –, quello è la veglia. Le rappresentazioni mentali che in esso poi si sviluppano, quello è il sogno [vero e proprio]. Il non-discernimento della vera realtà corrispon-

de invece al momento del sonno profondo. Passando poi all'ambito del sonno profondo [propriamente detto], vediamo che, sebbene in esso non si abbia coscienza di rappresentazioni mentali, pure, nel momento in cui ci si entra, è possibile riscontrare qualcosa di analogo alla conoscenza di veglia – in una forma conveniente a quello stato – e subito dopo, sempre in una forma confacente, anche uno stato di sogno, consistente in rappresentazioni mentali simili a impressioni karmiche.

Se poi vogliamo intendere questi sūtra in riferimento all'esperienza degli yogin, allora diremo che prima si ha la veglia – ossia la conoscenza –, sotto forma dell'una o l'altra concentrazione (*dhāraṇā*); quindi il sogno – ovvero le rappresentazioni mentali –, vale a dire il continuo fluire di queste percezioni;[1] e infine il sonno profondo, cioè il perfetto assorbimento (*samādhi*), in cui cessa ogni coscienza di distinzione tra oggetto percepito e soggetto percettore. Questo è l'insegnamento che deriva da una siffatta interpretazione del testo. E appunto sulla base di ciò il *Pūrvaśāstra* (« Insegnamento Antico »),[2] nel passo che comincia con: « ... non svegliato, svegliato, ben svegliato, perfettamente svegliato... », esprime anche nel caso degli yogin una differenziazione dei vari stati (veglia, ecc.) derivan-

1. Come chiarisce il passo parallelo nello SN (p. 13), con ciò si allude al penultimo dei membri dello yoga, il *dhyāna* (meditazione/visualizzazione).

2. Altro nome del MV; il verso citato è II, 43.

te dal loro compenetrarsi l'uno nell'altro.[1] [8, 9, 10][2]

Sono stati in tal modo descritti i tre stati, di veglia, ecc., relativamente agli uomini comuni e agli yogin. Colui che in virtù del divoramento del tutto, dovuto al raccoglimento sulla ruota delle Potenze, ha realizzato in sé il compiuto godimento del quarto stato e la conseguente cessazione di ogni dualità, costui, dico, asceso al culmine di questo quarto stato, penetra nel transquarto, nella Coscienza di cui si è detto, diventando così:

11. Fruitore della triade, signore degli eroi
tritayabhoktā vīreśaḥ

Mescolati i tre stati di veglia, ecc. alla beatitudine del quarto in forza della meditazione sulla ruo-

1. Su questo tema si veda l'intero secondo capitolo del MV, che ne costituisce la fonte primaria, e soprattutto il diffuso commento di Abh. (TĀ, X, 227cd-301ab). Si veda anche la dettagliata descrizione che ne dà Singh, 1979, pp. 44-47. Questa dottrina finirà per travalicare i confini dello Śivaismo; echi diretti, seppure con diversi sviluppi, si trovano ad esempio nello *Yogaśāstra* di Hemacandra (XI secolo), opera jaina intrisa di motivi derivati dallo Śivaismo tantrico (si vedano in particolare i capitoli VII, IX e X).

2. L'intento di Bhā. è quello di porre in rilievo come la natura di queste tre dimensioni non sia univoca, ma relativa al soggetto che le esperimenta. In relazione all'illuminato esse hanno un senso, un senso opposto per il non illuminato, dovuti al diverso modo con cui sono polarizzate (ŚSVār, pp. 11-13).

ta delle Potenze, colui che, profondamente compenetrato in tale interiore esperienza, arriva a vedere in essi dissolta ogni impressione karmica di dualità, ridotti ormai a un continuo fluire del succo (o «sapore») di beatitudine, costui, appunto, è il fruitore della triade, quello che con meraviglia l'assapora (*camatkartā*). Perciò, in base al principio espresso nel verso: «C'è nei tre piani quel che è chiamato fruitore e quel che è detto fruibile; ma colui che entrambi li conosce, questi, pure fruendo, non viene macchiato [dalle fruizioni]»,[1] un tale yogin è nelle Grandi Tradizioni [il Krama] descritto come l'incontrastato dominatore di se stesso, colmo della suprema beatitudine, il signore degli eroi intenti a divorare la differenziazione degli esseri – il signore, cioè, dei sensi –, compenetrato nell'essere di Manthāna Bhairava.[2] Chi

1. Citazione non rintracciata.

2. Bhairava-lo Scuotitore (*manthāna*) è il signore della ruota delle potenze, secondo la scuola Krama (si veda SN, p. 6, *Kramastotra* di Abh., v. 28, ecc.), a cui Kṣe. qui allude con l'espressione «Grandi Tradizioni». La radice *math/manth*-indica l'azione dello sbattere e rimescolare il latte per estrarne la panna e *manthana* è anche lo sfregamento delle due bacchette di legno per accendere il fuoco; essa possiede inoltre una forte valenza sessuale (la radice viene accostata, seppure dubitativamente, al lat. *mentula*, «pene»; cfr. Mayrhofer, 1963, p. 579). Una volta che l'adepto ha identificato quello che è il suo vero centro, anche l'esperienza sensoriale cessa di essere un legame e si dischiude la possibilità di farne un veicolo di liberazione. Convenientemente saturati con una intensificazione estrema, accompagnata allo sganciamento da ogni brama individuale, i sensi vengono restituiti alla loro natura di espressione della Po-

non sa realizzare una condizione siffatta non è che gregge mondano, *fruito* dai tre piani di veglia, ecc.
Chi non si è elevato fino a questa vetta – fosse anche uno yogin – non merita il nome di « signore degli eroi »: egli non è in realtà che un offuscato: questo è quanto il sūtra intende dire. Ciò è mostrato estesamente in vari testi, come ad esempio nello *Svacchanda*, quando si legge (VII, 260): « Grazie allo yoga libero (*svacchanda*) che si muove per il libero cammino, lo yogin congiunto con la sede del Libero [Bhairava] raggiunge l'identificazione con il Libero ». Lo stesso principio riassume lo *Spanda* nella stanza (I, 17): « Nei tre stati sussiste sempre invariabile l'esperienza del quarto ». [11][1]

tenza. Potenze essi stessi (non va dimenticato che il termine più corrente per « senso » è *indriya*, il cui significato originario era « [potere] di Indra »), vengono nutriti e incrementati – come dice Abh. nel *Bhagavadgītārthasaṃgraha* (p. 46, *ad* BhG, III, 11) – dagli stessi oggetti dei sensi nell'ambito del fruire « purificato », sostentando e potenziando a loro volta il soggetto nel cammino della liberazione (si veda *ibid.*, III, 11-12; IV, 26; TĀ, IV, 201-202; *Mahānayaprakāśa* [Triv.], IX, 4 sgg.; ecc.). Si veda su tutto ciò Torella, 2007e, pp. 82-90. Comunemente il termine *vīra* viene adoperato per designare il tipo più celebrato di adepto tantrico, incline alle pratiche incentrate sull'energia, spesso consistenti nell'affrontare delle realtà (sesso, bevande inebrianti, carne, ecc.) la cui 'negatività' gli si richiede di dominare e di capovolgere.

1. Per Bhā. la triade è quella formata dalle tre modalità (*guṇa*), che qualificano rispettivamente i tre stati del sūtra precedente. Insistendo sul suo motivo-guida, Bhā. affer-

Ci sono per questo grande yogin degli stadi presenti nell'ascesa verso il principio ultimo, dai quali il piano che è al di là dei princìpi viene caratterizzato?[1] Ci sono – risponde il sūtra:

12. Gli stadi dello yoga sono stupore
vismayo yogabhūmikāḥ

Come uno che vede una cosa fuori dall'ordinario prova un senso di stupore, così il sentimento dello stupore, nel godere intensamente (*ābhoga*) del contatto con le varie manifestazioni della realtà conoscibile, continuamente si produce in questo grande yogin con tutta intera la ruota dei sensi, sempre più dispiegata, immota, pienamente dischiusa, in forza della penetrazione nella sua più intima natura, unità compatta di coscienza e di meraviglia (*camatkāra*) sempre nuova, estrema, straordinaria. È uno sgorgare continuo di sbalordimento (*āścaryamāṇatā*),

ma che esse nascondono – nell'anima non liberata – la vera natura, ma non così nell'illuminato, perché egli è contessuto con tutti gli aspetti del reale che sa non essere altro che manifestazione della Coscienza. Quest'ultimo è dunque chiamato fruitore della triade, in quanto se ne appropria (*svīkaraṇa*) ed è signore del suo fluire. Il «fascio di raggi» (l'insieme delle potenze del sé), che è intento all'attività dell'emissione e del riassorbimento nell'ambito del mondo fenomenico, è quello che opera in questo caso il *divoramento* della realtà. Per questo viene definito «signore degli eroi» (ŚSVār, p. 14).

1. Oppure: «grazie ai quali il piano che è al di là dei princìpi viene scorto».

sempre più intenso, in quanto mai è saziato, all'interno (o « nei confronti ») del sé che è beatitudine illimitata. Nient'altro che questo sono gli stadi dello yoga – ossia del diventare uno con la suprema realtà –, i piani delimitati indicatori delle stazioni nell'ascesa verso di essa, e non vanno fatti corrispondere ai vari momenti in cui si ha esperienza diretta del bulbo, del punto e così via.[1] Com'è detto nella *Kulayukti* (« Metodo del Kula »):[2] « Quando il sé per mezzo del sé viene conosciuto dagli adepti, allora il sé vede in se stesso lo stupore ». E ciò è anche riassunto in una stanza dello *Spanda* (I, 11): « Chi sta come immerso nello stupore, contemplando la vera natura propria come quella che a tutto presiede, come può essere ancora soggetto a questa dolorosa trasmigrazione? ». [12][3]

Per colui che ha raggiunto tali stadi dello yoga,

1. Nell'ambito del mezzo 'divino' le pratiche psicofisiche dello yoga non hanno posto. Il bulbo (*kanda*) è il centro (*cakra*) più basso, da cui si dipartono tutti i canali; il *bindu* è il punto luminoso in mezzo alle sopracciglia.

2. Tantra kaula non pervenuto.

3. Gli stadi dello yoga sono le varie specie di *samādhi*. Quando lo yogin perviene a scorgere tutto il reale sotto il segno della suprema Coscienza (« presieduto da essa »), in possesso della visione intuitiva (*pratibhāna*) viene pervaso da un sentimento di stupore che sorge in relazione a ogni entità, a cominciare dal *bindu*; ci aspetterebbe invece: « senza che ci sia bisogno di meditazioni su una moltitudine di entità quali il *bindu*, ecc. », nel qual caso nel testo °*saṃbandhāt* andrebbe corretto in °*asaṃbandhāt* (ŚSVār, p. 15).

13. La volontà è la potenza Umā, Kumārī
icchā śaktir umā kumārī

Per lo yogin che ha conseguito il piano del supremo Bhairava, la volontà è la potenza Umā, ovvero la potenza suprema di Parameśvara, la potenza di Libertà. Ed essa è *kumārī*,[1] in quanto

1. Kṣe. propone svariate interpretazioni possibili delle parole *umā* e *kumārī*, che perciò ho lasciato nel sūtra non tradotte. Si tenga presente che il significato comune di *kumārī* è « fanciulla, vergine » e che Umā è uno dei nomi della figlia dell'Himālaya, consorte di Śiva. Il significato più immediato del sūtra sarebbe quindi: « La potenza di Volontà è la fanciulla Umā ». Kṣe., con un procedimento tipico del commentatore indiano, mette l'una accanto all'altra interpretazioni diversissime e quasi tutte ugualmente 'artificiali', senza esprimere la sua preferenza per nessuna, ma lasciandole convivere e produrre nella parola originaria come una lievitazione di significati che la arricchisce ma non la distrugge. Senza entrare troppo nelle procedure di analisi grammaticale usate qui da Kṣe., ognuna in sé tecnicamente del tutto legittima, ci limiteremo a notare che nella prima interpretazione *kumārī* è messo in relazione con la radice *kumār-*, « giocare » (si veda, sotto, la nota 1 a p. 129); nella seconda, è inteso come un composto determinativo ottenuto scindendo la parola in *ku-* (prefisso con significato dispregiativo) e *-mārī*, « ucciditrice »; nella terza, la parola è lasciata al suo significato letterale di « giovinetta » che si unisce soltanto col suo amante o marito (*bhoktṛ*) sottraendosi ai desideri di ogni altro (con ciò Kṣe. intende probabilmente anche alludere, con uno spostamento metaforico di piano, al suo appartenere a una dimensione ancora totalmente svincolata dal mondo fenomenico dell''oggetto' e dunque al suo risiedere nel piano della pura soggettività, con *bhoktṛ* stavolta inteso nel suo significato filosofico di « soggetto fruitore »); nella quar-

è dedita al gioco dell'emissione e del riassorbimento del tutto, intendendo in tal modo la radice *kumār-* nel senso di «giocare»;[1] o anche è *kumārī* nel senso che è usa a uccidere (*mārayati*) quanto è deteriore (*ku*), ovvero il piano di Māyā che produce la differenziazione, ne paralizza il fluire. O ancora, si può intendere *kumārī* come «giovinetta», che è sottratta al godimento da parte di chi è altro e risplende in unità col suo consorte (*bhoktṛ*). Oppure ancora: al modo che la fanciulla (*kumārī*) Umā, abbandonato ogni altro attaccamento, è di continuo tesa a propiziarsi il compimento dell'unione con Maheśvara, così appunto è per la volontà dello yogin. Questa è la lezione accettata e commentata dai nostri maestri. Vi sono invece altri che leggono *śaktitamā*,[2] «Potenza suprema», esprimendo in tal modo la preminenza della Volontà rispetto alla potenza di Conoscenza e di Azione.

ta, solo lievemente diversa da quest'ultima e anzi proprio da essa innescata, *kumārī* è più genericamente la «fanciulla» Umā tutta tesa all'unione col suo sposo Śiva, riferendosi in questo caso alla Potenza che è ontologicamente più vicina al dio, la Potenza di Libertà.

1. Il riferimento è a *Pāṇinīyadhātupāṭha*, X, 331: *kumāra krīḍāyām*. In realtà, non di una radice vera e propria si tratta, ma solo del tema del denominativo formato sul sostantivo *kumāra*, «fanciullo», nel senso di «comportarsi da fanciullo, folleggiare, giocare».

2. °*tama* è il morfema del superlativo assoluto, che in sanscrito può essere applicato, eccezionalmente, anche a sostantivi e addirittura a verbi. È questa la lezione adottata da Bhā.

Da quanto affermato risulta che la volontà di un tale yogin non è, come negli uomini comuni, quella allo stato grossolano: essa, invece, coincide con la Potenza suprema, assolutamente inostacolata. Com'è detto nello *Svacchanda* (X, 727cd-728ab): « Questa Dea si manifesta nelle forme individuate di tutte le dee, velata dalla Māyā che scaturisce dall'unione;[1] è Kumārī, la suscitatrice dei mondi ». E anche nel *Mṛtyujidbhaṭṭāraka* (I, 25cd-26): « La mia volontà è la suprema Potenza, da me inseparata, nascente dalla mia propria natura. Come il calore per il fuoco, come il raggio per il sole: così essa va intesa. O anche: essa è la Potenza che è causa di tutto l'universo ». Con altre parole lo stesso concetto è riassunto nello *Spanda* (I, 8): « L'uomo, infatti, non mette in moto l'impulso della volontà da se stesso, ma è solo attraverso il contatto con la forza del sé che egli diventa identico a tale principio ». [13][2]

Per un tale yogin permeato della suprema volontà,

1. Velata – come spiega Kṣe. nel suo commento a questo Tantra (vol. V, p. 306) – dalla potenza offuscatrice di Māyā, la quale però non è che un'espressione della libertà della Coscienza (« scaturisce dall'unione con il principio supremo »).

2. Bhā. legge *śaktitamā* in luogo di *śaktir umā* e di conseguenza intende: « La potenza superiore a tutte le altre è la volontà di Parameśvara ». A *kumārī* dà il senso di « distruttrice della creazione spregevole », analogo a quello della seconda interpretazione di Kṣe. (ŚSVār, p. 16).

14. Il visibile è il corpo
dṛśyaṃ śarīram

La realtà visibile, sia esteriore che interna, tutta gli appare come fosse il suo corpo[1] e non più come un qualcosa di separato: ciò è dovuto al suo eccelso raggiungimento che lo colloca in un piano assimilabile a quello di Sadāśiva,[2] caratterizzato dalla consapevolezza « io sono questo [universo] ». La persona individuale, costituita [a seconda dei vari livelli di identificazione] dal corpo, dalla mente, dal *prāṇa* e dal vuoto, viene sentita [in questo piano] alla stregua di un qualsiasi oggetto conoscibile, come il colore azzurro, ecc., e non, come appare alle anime non liberate, quale il vero soggetto.[3] In tal modo quella raggiunta dallo yogin nei riguardi del corpo e di ciò che è esterno – di tutto, insomma – è

1. Cfr. ĪPK, III, 2, 3: « Quando le cose costituiscono il suo proprio corpo, il soggetto è chiamato "signore" » (cfr. Torella, 2002, p. 198). Si veda anche ĪPK, IV, 4.

2. Nella scala dei princìpi o categorie Sadāśiva occupa generalmente il terzo posto dopo Śiva e la Potenza. In esso comincia a profilarsi il primo albore dell'oggettività, ma ancora pienamente immersa nell'io, tutt'una con esso.

3. Kṣe. dunque autorizza entrambe le letture possibili del sūtra: « La realtà oggettiva è come fosse il suo corpo », « Il corpo non si distingue da un qualsiasi altro oggetto di conoscenza ». In altre parole, il momento di universale identificazione espresso nel primo caso si accompagna alla de-identificazione con la realtà limitata del proprio corpo, suggerita dalla seconda interpretazione.

una visione priva di differenziazioni, come lo è il fluido contenuto nell'uovo del pavone. «Come dall'acqua le onde,» si legge nel *Vijñānabhairava* (v. 110) «come dal fuoco le lingue di fiamma e dal sole la luce, così da me Bhairava scaturisce il vario dispiegarsi del tutto». Lo stesso principio è riassunto nello *Spanda* (III, 2): «Non è altri che il fruitore quel che sempre e dovunque si presenta come oggetto di fruizione». [14][1]

Arrivare a percepire, nello stesso tempo, come proprio corpo tutta quanta la realtà visibile, e come una qualsiasi realtà visibile tutto ciò di cui consiste la persona, fino al vuoto, non è difficile. Al contrario:

15. Raccogliendo la mente sul cuore si raggiunge la visione del visibile e del sonno
hṛdaye cittasaṃghaṭṭād dṛśyasvāpadarśanam

Il cuore è la luce della coscienza,[2] perché è luogo del fondamento del tutto. Raccogliendo la men-

1. A colui che ha raggiunto l'identificazione con Śiva non inerisce più un corpo singolo; l'illuminato pervade ogni forma, tutte nascono da lui. Ogni corpo è dunque il suo e la realtà visibile è per lui quel che il riflesso è per lo specchio (ŚSVār, pp. 16-17).

2. Quel che è chiamato «cuore» è la zona più intima di ogni creatura, dove la luce della suprema coscienza, pur in seno al fenomeno, continua segretamente a risplendere in tutta la sua pienezza. Sul cuore e la sua simbologia nelle scuole śaiva e, in generale, nelle varie tradizioni indiane cfr. Muller-Ortega, 1988.

te sul cuore, ossia concentrando la mente, che è sempre in movimento, su questo solo punto, si ottiene la visione del visibile – come il colore azzurro, il corpo, il *prāṇa*, la mente – e del sonno, del vuoto cioè, che consiste nell'assenza di tutto questo. Apparirà, così com'è in realtà, deposta ogni discriminazione tra soggetto percettore e oggetto percepito, come tutto ciò costituisca per così dire il proprio corpo. La mente, infatti, penetrando nella luminosità della coscienza, vedrà il tutto colorato da essa. Com'è detto nel *Vijñānabhairava* (v. 49): «Colui che, dissolti i sensi nell'etere del cuore, a null'altro pensando, o Beata, penetra nel mezzo dello scrigno dei loti,[1] raggiunge la felicità suprema». Per felicità suprema qui si intende la signoria dell'universo. A proposito del grande yogin che ha conseguito la modalità propria della realtà assoluta anche nello *Svacchanda* (IV, 310-311ab) si dice: «Costui, pervadendo l'intero cammino dell'universo, nelle sue forme mobili e immobili, senzienti e insenzienti, si viene a trovare in uno stato di perfetta compenetrazione con tutti gli esseri, le specie d'esistenza, i princìpi, i sensi». E nello *Spanda* (III, 7): «... così, se lo yogin prende stanza nel suo proprio sé, questi poteri di onniscienza, ecc. si estendono nei riguardi di tutte le cose». [15][2]

1. Il cuore viene immaginato come una coppa formata da due loti intrecciati (cfr. Silburn, 1961, p. 96).

2. Il «cuore» è lo spazio vuoto della *suṣumnā* (*sauṣumnaṃ vyoma*), il canale mediano in cui i soffi antagonisti *prāṇa* e

Per questo stesso ottenimento è indicato anche un altro mezzo:

16. Oppure, la Potenza limitatrice si dissolve in virtù del raccoglimento nel principio puro
śuddhatattvasaṃdhānād vāpaśuśaktiḥ

Il principio puro è il supremo Śiva. Se uno medita l'universo come radicato in Esso, pensando: « La sostanza di tutto questo non è altro che il supremo Śiva », allora la Potenza che lega, quella che ha nome *paśu*, « bestia in cattività », cessa di essere. Colui che consegue una tale condizione, che è quella propria del piano di Sadāśiva, diventa signore dell'universo intero. « Tutte quelle

apāna si unificano; cuore e *suṣumnā* condividono infatti il loro risiedere al centro. Con la riduzione a unità dei fluttuanti e molteplici stati mentali il sé si assorbe in questo vuoto centrale; la modalità dell'esistenza ordinaria svanisce. L'illuminato allora si identifica con la vera natura propria, priva di ostruzioni e perciò « visibile », e così, pervenuto alla cessazione dello stato di offuscamento che era causa del « sonno », lo « vede » in quella che è la sua realtà. Questa esperienza di dissoluzione (degli stati mentali, ecc.) per il non illuminato non è altro che « sonno »; l'illuminato, invece, avendo bevuto il soma, trova in essa la « libertà del sogno » (cfr. SK, III, 2, con il commento di Kallaṭa). Tutto ciò va inteso alla luce di SK, I, 25 (su cui si veda la nota 2 a p. 261). Leggo, col ms. K, *sauṣumnam* in luogo di *sauṣuptam* del testo edito, sulla base di un passo parallelo dello SN (p. 42) che mette esplicitamente in relazione il « luogo del cuore » con la « via della *suṣumnā* » (ŚSVār, pp. 17-18).

manifestazioni evidenti, a cominciare dalla paralisi,» si legge nel *Lakṣmīkaulārṇava*[1] «elencate a

1. Tantra kaula del quale sono pervenuti solo pochi versi, citati da Kṣe. nella ŚSV e nel suo commento allo SvT. L'interpretazione di questo verso (destinata a conservare un certo margine di dubbio) pone numerosi interrogativi causati sia dall'ignoranza del contesto nel quale era originariamente inserito, sia dalla forte polisemia di alcuni termini che vi figurano: *pratyaya*, «percezione», «idea», «nozione», «convinzione», «prova evidente» (per tacere di «affisso» nel lessico grammaticale), *stobha*, «interiezione» (in particolare nella recitazione del *Sāmaveda*), «paralisi», e *saṃdhāna*, «mettere insieme, collegare», «raccogliere», «allearsi», «percepire». Cominciando da quest'ultimo, che appare il meno problematico, direi innanzitutto che mi sembra molto improbabile che avesse nel verso il significato che Kṣe. implicitamente gli attribuisce, citandolo a sostegno o a illustrazione della sua interpretazione di *saṃdhāna* nel sūtra come *anu-saṃdhāna*, «volgere l'attenzione verso, meditare su, tendere a, ecc.». Visto che il verso allude a un momento dell'iniziazione, il termine potrebbe riferirsi alla pratica che i testi chiamano *nāḍīsaṃdhāna*, con la quale l'adepto si unisce spiritualmente con Śiva (o con il maestro) idealmente «collegando» i propri canali in cui fluisce il *prāṇa* con quelli del maestro-Śiva; questa pratica è menzionata ad esempio nello SvT (III, 52; vi figura anche un *mantrasaṃdhāna*, descritto immediatamente prima) e nella SŚP (I, p. 260; II, p. 128; III, p. 106, ecc.). Il termine *saṃdhāna* ricorre nel contesto dell'iniziazione anche in un altro senso: «congiungere» un elemento, un principio, ecc. con uno appartenente a un piano ontologico superiore allo scopo di purificarlo, dissolvendolo in esso (MṛĀ, *kriyāpāda*, VIII, 119cd-120ab; cfr. SŚP, III, p. 296, nota 279). Anche questo significato è possibile, e anzi è probabile che proprio questo possa essere il senso originario di *saṃdhāna* nel sūtra, che dunque il commento di Kṣe. si limiterebbe a tradurre nella terminologia del Trika. Venendo poi a *stobha*, possiamo subito escludere il significato

dimostrazione dell'iniziazione, quelle, o Dea, non valgono la sedicesima parte (*kalā*)[1] del congiungimento (*saṃdhāna*) ». E così nel *Vijñānabhairava* (v. 63): « Si mediti simultaneamente tutto il corpo o il mondo come costituiti dalla coscienza, e in forza di questo pensare non di-

di « interiezione » ricordando che nei Tantra śaiva esso ricorre solo nel senso di « paralisi », paralisi dei legami (*pāśastobha*), determinata per l'appunto dall'iniziazione (cfr. ad esempio TĀ, XXIX, 209), o paralisi dell'adepto stesso, come effetto visibile dell'avvenuta iniziazione; un passo superstite del perduto *Bhairavakulatantra*, citato da Jay. (TĀ, vol. VIII, p. 181) e assunto da Abh. come la principale autorità circa le « cinque iniziazioni » in uso nelle cinque principali scuole śaiva (secondo l'ordine ascendente qui proposto: Siddhānta, Tantra, Trika, Kula e Kaula), considera *stobha* come l'elemento caratterizzante dell'iniziazione secondo il Kula. A *stobha* è possibile collegare l'ultimo termine in questione, *pratyaya*, il più polisenso, e interpretarlo alla sua luce. Il *Tantrasadbhāva* descrive un rituale definito da Abh. (TĀ, XXIX, 211cd sgg.) *sapratyayā dīkṣā*, « iniziazione accompagnata da prova evidente [del suo effetto] », in cui la prova è per l'appunto la paralisi (*stobha*) dell'iniziando (segni caratteristici dell'entrata nel « supremo cammino » sono individuati dal MV, X, 35bc nella beatitudine, nel salto, nel tremore, nel sonno e nella vibrazione). Altro esempio di « paralisi di legami » (intesa da Rāmakaṇṭha come paralisi di corpi), considerata una prova evidente (*pratyaya*) del conseguimento dei poteri, ricorre nel *Sārdhatriśati-Kālottara*, XXI, 10, che dedica ai vari *pratyaya* un intero capitolo; su *pāśastobha* (stavolta interpretato dallo stesso commentatore Rāmakaṇṭha come « inibizione del potere dei veleni ») si veda *Nareśvaraparīkṣā*, III, 165cd.

1. È un modo di dire per indicarne la pochezza. Sedici sono le fasi (*kalā*) lunari. La stessa espressione ricorre in MV, XVIII, 19, ecc.

scorsivo avverrà la nascita suprema». Lo stesso principio è anche riassunto in una stanza dello *Spanda* (II, 5): «O anche: colui che ha conseguito questo stato di coscienza, vedendo il mondo intero come gioco, ininterrottamente compenetrato con la suprema realtà, è senza dubbio un liberato in vita».[1] [16][2]

Per questo yogin pervaso da un tale conoscere,

17. La riflessione è la conoscenza del sé
vitarka ātmajñānam

«Io non sono altri che Śiva stesso, la cui essenza è il tutto»: appunto questo riflettere, questo considerare,[3] costituisce per lo yogin la cono-

1. Si veda sotto, p. 223.

2. Bhā. legge la seconda parte del sūtra come un sūtra a sé stante e con una diversa lezione: *satpadaśaktisthitiḥ.* Tale lezione (presente nel ms. G) mi sembra migliore di quella accolta nel testo edito (*svapadaśaktiḥ*), essendo la lezione presupposta dal commento di Bhā.: «Quello che è chiamato il "luogo autentico" (*satpadam*) è il "luogo proprio" (*svapadam*), ovvero Śiva; la sua forza, fatta di conoscenza e azione, è ciò che viene chiamato "potenza" (*śakti*). Lo stato di assorbimento di tale potenza è il suo "stare immobile" (*sthiti*). A questo stato corrisponde il manifestarsi della visione intuitiva...».

3. Va almeno accennato, per quanto riguarda il termine *vitarka* nel sūtra, che *tarka* (in un senso molto pregnante) designa la fase più alta, la sesta, dello yoga śaiva (MV, XVIII, 18-19). Lo yoga a sei membri, contro gli otto dello yoga classico, è diffuso in molte scuole tantriche sia hindu sia buddhiste (TĀ, IV, 86-109ab; Gnoli-Orofino, 1994,

scenza del sé. È detto nel *Vijñānabhairava* (v. 109): « Il supremo Signore che tutto conosce, tutto opera e pervade, proprio quello io sono, miei sono gli attributi di Śiva. Chi possiede tale ferma convinzione diventa Śiva ». E anche nello *Spanda* (II, 7) « ... questa è la presa del sé ».[1] Qui la comprensione, l'apprensione, la conoscenza del sé, risiede appunto nell'essere non distinto da Śiva la cui essenza è il tutto: il sūtra va inteso anche in questo senso. [17][2]

pp. 92-98, 207 sgg.; cfr. la serie di articoli di G. Grōnbold, poi raccolti in Grōnbold, 1996; si veda anche Dvivedi, 1983, *Upodghāta*, pp. 117-19; Brunner, 1994; Sferra, 2000; Vasudeva, 2004, pp. 367-82).

1. « Questo è l'ottenimento dell'ambrosia, questa la presa del sé, questa l'iniziazione che porta alla liberazione e conduce all'identificazione con Śiva ».

2. Come si è visto, Bhā. scinde il sūtra 16 in due parti, che raggruppa col sūtra seguente. La triade che si viene così a formare viene fatta riferire al triplice aspetto della Coscienza secondo il Trika: l'aspetto Śiva, l'aspetto Potenza, l'aspetto Sé/Uomo. Il primo s'invera col meditare il « principio puro » – Śiva, luce assoluta esente da condizioni limitanti – come la vera sostanza del sé. Con questa identificazione il velo dell'oscurità-ottusità (*tamas*) è lacerato, il fittizio io esteriore dissolto; questo stato, immerso in se stesso, è chiamato « riposo » (*viśrāma*). Quindi emerge l'energia che a esso inerisce, ovvero la potenza di conoscenza e di azione; questo stato è chiamato « acquisizione » (*lābha*) e vi è la luce dell'intuizione. Infine, in virtù del retto ragionare (*vitarka*), volto a discriminare dall'io tutti gli elementi accessori in cui è inviluppato, sino al riconoscimento della sua natura di Śiva supremo, è raggiunto il terzo momento, chiamato « espansione » (*prollāsa*), il supremo dischiudersi dell'intuizione del puro sé. Il significato dei tre sūtra è dunque, secondo

Per questo yogin, inoltre,

18. La felicità del *samādhi* è la beatitudine nel mondo
lokānandaḥ samādhisukham

Dalla parola *loka*, « mondo », vengono significate nel contempo due distinte realtà: l'insieme delle cose [da *lokyate*, « è percepito »] e l'insieme dei soggetti percettori [da *lokayati*, « percepisce »]. La felicità del perfetto assorbimento (*samādhi*), per un tale yogin, consiste appunto nella beatitudine che si prova mentre questo mondo così si manifesta[1] – quella beatitudine, fatta di un meravigliato assaporamento (*camat-*

Bhā., il seguente: « In virtù della meditazione del principio puro ». « L'assorbimento della potenza del luogo autentico ». « Essendoci il retto discernimento, si realizza la percezione del sé » (considerando *vitarka*, come è grammaticalmente possibile, un locativo invece che un nominativo). Questi tre stadi sono caratterizzati rispettivamente dalla « assenza di beatitudine » (*nirānanda*), dalla « suprema beatitudine » (*parānanda*) e dalla « grande beatitudine » (*mahānanda*). Questi, e altri quattro, livelli di beatitudine sono descritti nel TĀ, V, 44-52ab secondo l'insegnamento di Śambhunātha. Stando al commento di Jay., le denominazioni dei primi due stadi menzionati sopra da Bhā., che ho tradotto secondo il significato più immediato, vanno intesi rispettivamente come « beatitudine che fuoriesce (*nir°*) » (da uno stato ancora precedente di « beatitudine innata »), e come « beatitudine che proviene dall'altro (*para°*) », cioè dalla realtà oggettiva (ŚSVār, pp. 19-21).

1. Cioè, con tutta questa sua apparenza di dualità.

kāra) che nasce dal convergere esclusivo verso il riposo nel piano del Soggetto conoscente, al qual proposito nel *Vijñānabhairava* (v. 106) è detto: «La percezione di soggetto conoscente e di oggetto conosciuto è comune a tutti gli esseri corporei; negli yogin, però, a differenza degli altri, c'è una attenzione continua alla connessione [tra i due]». Sempre nel *Vijñānabhairava* (v. 65) si afferma: «Consideri egli dentro di sé come tutto il mondo – o il corpo – simultaneamente sia ricolmo della intima beatitudine: grazie alla sua propria ambrosia diverrà essenziato della beatitudine suprema». Ciò è riassunto anche nello *Spanda* (II, 7): «... questo e non altro è il conseguimento dell'ambrosia (*amṛta*)».[1]
Si può intendere il sūtra anche in un altro senso,[2] e cioè che la felicità del *samādhi* esperimentata da questo yogin che dimora assorto nel suo proprio sé finisca per determinare nelle persone

1. Lett. «non-morte», da intendersi come metafora della suprema non-dualità (Kṣe.) o del sé imperituro dello yogin, coincidente con Śiva (Rāmakaṇṭha).

2. Qui Kṣe. allude alla terza e più alta delle vie di liberazione contemplate dalla scuola Krama (la meditazione graduale sulla ruota delle Kālī; l'esposizione orale da parte del maestro; la diretta trasmissione dello stato di liberazione grazie a un puro trasferimento di energia, senza nemmeno il ricorso alla parola). Si veda ad esempio TĀ, II, 20, dove Abh. sostiene che anche l'incontro casuale con chi ha raggiunto la perfetta compenetrazione con la suprema coscienza grazie al cosiddetto non-mezzo (*anupāya*) può determinare la liberazione immediata. Sul non-mezzo o compenetrazione priva di mezzi si veda Torella, 2000, pp. 121-22.

ordinarie (*loka*) che osservano (*avalokayat*) una tale esperienza la manifestazione della loro stessa intima beatitudine, in base al principio della trasmissione della beatitudine. [18][1]

Ora il sūtra mostra come questo yogin possa acquisire poteri sovranormali.

19. Col raccoglimento sulla Potenza si ottiene la nascita del corpo
śaktisaṃdhāne śarīrotpattiḥ

Quando lo yogin si raccoglie interiormente (*anusaṃdhatte*) su quella Potenza di cui il sūtra ha detto « La volontà è la potenza Umā, Kumārī », e il suo essere diviene saldamente sostanziato di essa, allora, in forza di ciò, si produce il corpo che egli desidera. La qual cosa è detta nel *Mṛtyujidbhaṭṭāraka* (VII, 36): « Da lì[2] sorge la Po-

1. « La luce della coscienza, suprema, pura, che si leva all'interno e all'esterno, eterna, essenziata del tutto, unica sorgente di ogni realtà, pervadente: questa è nel sūtra chiamata *loka* [inteso dunque nel senso di "luce"], è detta "beatitudine". Quella forma meravigliosa sfolgorante senza limitazioni, che risplende in unità con la luce della coscienza, in quanto è unicamente volta al godimento di essa, è chiamata "piacere del *samādhi*". Oppure, è detta "piacere del *samādhi*" quell'intima gioia che sorge all'interno dei due piani – il piano del soggetto conoscente e quello dell'oggetto conoscibile – che sono manifestazione della realtà unica [in cui entrambi sono compresi] » (ŚSVār, pp. 21-22).

2. « Da lì », ovvero – secondo il commento dello stesso Kṣe.

tenza libera da obiettivi da raggiungere [o "dal conoscibile"], immacolata; è chiamata Volontà, è per sua natura Conoscenza e Azione». E prosegue (VII, 40): «Multiforme è questa matrice di tutti gli Dei e di tutte le Potenze, il suo essere è costituito di Agni e di Soma, da essa procede il tutto».[1]

L'eccellenza di questo raccoglimento sulla potenza è affermata nel *Lakṣmīkaulārṇava*, dove si legge: «Non c'è iniziazione senza il raccoglimento [*saṃdhāna*, "congiungimento"?],[2] né acquisizione di poteri sovranormali, non c'è mantra, né applicazione di mantra, né attrazione a mezzo dello yoga».[3] E ciò è riassunto nello *Spanda* (III, 1): «Come il Reggitore sollecitato dalla volontà, avendo fatto sorgere il sole e la luna, procura all'essere corporeo nello stato di veglia quelle cose che gli stanno a cuore...». Il senso di questa stanza è il seguente: il Reggitore, ossia Maheśvara, essenziato com'è di luce e di beatitudine, espandendo il flusso costituito

a questo Tantra – dallo *dvādaśānta*, in cui si ha il momento culminante della cosiddetta meditazione «sottile» (argomento dell'intero capitolo settimo del *Mṛtyujidbhaṭṭāraka* o NT).

1. Seguo qui la lezione *tasyāḥ* del testo edito del NT, invece di *tasyāṃ*. Agni e Soma stanno comunemente a esprimere le due polarità dell'energia.

2. Rimando alle considerazioni fatte su questo termine alla nota 1 di p. 135.

3. Una delle pratiche magiche in cui può venire impiegato il potere prodotto dallo yoga. Altre sono il soggiogamento, l'espulsione, l'uccisione, ecc.

di sole e di luna,[1] provoca il sorgere della Potenza, il cui essere è un intimo compenetrarsi di sole e di luna; congiunto a tale Potenza, rivolto così verso l'esterno, porta a compimento quei desideri che albergano nel cuore dello yogin, come il creare questa o quella forma straordinaria e così via. Lo yogin è detto « essere corporeo » perché in lui sono ancora operanti quelle latenze karmiche che lo legano a un corpo. Con il verso che segue: « ... così ... anche nel sogno le cose desiderate... »,[2] viene addotta a esem-

1. Nel suo commento alle SK, Kṣe. intende « sole e luna » come le potenze di Conoscenza e di Azione; per Rāmakaṇṭha invece, che si rifà al commento di Kallaṭa, « sole e luna » stanno per i due occhi, comprensivi anche degli altri organi sensorii; Bhāgavata Utpala, pur accettando quest'ultima interpretazione, ne ipotizza anche una terza: i due soffi *prāṇa* e *apāna*.

2. Il verso intero recita: « ... così il Signore, risiedendo nel mezzo, nella maniera più manifesta, realizza anche nel sogno le cose desiderate dallo yogin, poiché questi mai non decade dalla sua compenetrazione ». Isolando questo frammento, Kṣe. lo presenta a sostegno di quanto qui gli preme dire e cioè che questo potere di dare realtà alle cose desiderate (che si produce negli yogin da svegli) può essere comparato a quello che si manifesta comunemente negli uomini nell'ambito del sogno. Il senso dell'intero verso – che va considerato congiuntamente a quello che lo precede, citato nel testo – è però un altro. Kṣe. stesso spiega i due versi nello SN, da cui riassumo. Propiziato attraverso l'introspezione della vera natura propria da parte dello yogin (che compie questa presa di coscienza da desto), Śiva, cui lo yogin si è ormai identificato, sviluppa la potenza di conoscenza e di azione (il sole e la luna) e mediante queste due poten-

pio la libertà che è propria del sogno [così come si presenta all'uomo comune]. Tutto ciò è da me spiegato nello *Spandanirṇaya* («Accertamento dello Spanda»). [19][1]

Dall'eccellenza di tale raccoglimento derivano allo yogin altri poteri, secondo il suo desiderio. E cioè:

ze ogni desiderio può compiersi. Inoltre Śiva, che è presente nel canale mediano (la *suṣumnā*) in modo pienamente manifesto, realizza i voti dello yogin anche quando è in stato di sogno o di sonno profondo, dal momento che questi rimane perennemente assorto nel sé. La sua concentrazione nel sé («il culto» di Śiva) permane inalterata attraverso ogni stato. Questo sonno che non comporta perdita di coscienza è conosciuto nei testi yogici col nome di *yoganidrā*.

1. «Colui che è identificato con l'essere e la coscienza possiede la potenza e non ha bisogno di cause materiali; egli, infatti, è in grado di porre in essere all'esterno con la sola volontà tutto quanto risiede al suo interno [*śaktimān nirupādānaḥ saccidrūpaḥ prakāśakaḥ | antaḥsthitānāṃ bhāvānām icchayaiva bahir yataḥ*; è questa nient'altro che una parafrasi di ĪPK, I, 5, 7: *cidātmaiva hi devo 'ntaḥsthitam icchāvaśād bahiḥ | yogīva nirupādānam arthajātaṃ prakāśayet*, il che dimostra che Bhā. conosceva l'opera capitale di Utpaladeva]. Vi sono – oltre alla Volontà, alla Conoscenza e all'Azione – cinque potenze, chiamate Īśānī, Āpūraṇī, Hārdī, Vāma e Mūrti; altre, poi, che sono dette "corpo di conoscenza" (*vijñānadeha*), si accompagnano a queste. Raccogliere insieme tutte queste potenze (*āsāṃ saṃdhānam*) equivale alla generazione di un corpo "funzionale" [se così posso tradurre *prakriyādeha*], che è diversa da quella di un corpo animale, umano o divino» (ŚSVār, pp. 22-23).

20. La congiunzione di elementi, la separazione di elementi, l'unificazione del tutto
bhūtasaṃdhānabhūtapṛthaktvaviśvasaṃghaṭṭāḥ

La congiunzione, cioè l'incremento di elementi, come corpi, soffi, stati e via dicendo, al fine di ottenere un accrescimento, ecc., in qualcosa; la separazione, cioè la disgiunzione, di corpi, ecc., per scopi che possono essere l'estinzione di malattie o altri mali, e così via; l'unificazione del tutto, squadernato com'è nel tempo e nello spazio, ovvero il suo essere reso oggetto di conoscenza, ecc. Tutto ciò è reso possibile allo yogin dal raccoglimento sulla Potenza di cui si è detto. Tale principio compare in tutte le scritture, nelle sezioni che trattano dei processi di realizzazione [dei poteri].
Proprio questo è affermato dallo *Spanda*, con dovizia di prove, nella sezione dedicata ai poteri sovranormali, dove si legge: « Al modo che, una volta attinta questa realtà, anche chi è di deboli forze può procedere nella sua azione, così anche chi è grandemente affamato può soffocare la sua fame » (III, 6).[1] « La malattia guasta il corpo. Il suo sorgere è dovuto alla nescienza. Ma, una volta che la nescienza sia stata distrutta dallo schiudersi di questa realtà, come potrà la malattia, ora senza più causa, continuare a sussistere? » (III, 8). « Alla maniera in cui un oggetto, prima scorto in modo non chiaro nono-

1. Cioè attingendo alla forza inerente al principio ultimo di ogni realtà, lo *spanda*, « energia vibrante ».

stante l'attenzione della mente, appare poi in tutta chiarezza, reso manifesto dalla tensione della facoltà visiva, così, allorché uno con un analogo sforzo intenzionale si è impossessato della [propria intima] "forza", esso [il principio *spanda*] si manifesta in quella che è la sua realtà assoluta e in quello che è la sua sede e la sua modalità» (III, 4-5).[1] [20][2]

1. Seguo la prima delle due interpretazioni date da Kṣe. nello *Spandanirṇaya*.

2. L'interpretazione di Bhā., complessa e non in tutto chiara, ruota sulla concezione delle otto *mūrti*, secondo la quale Śiva pervade l'universo differenziandosi in otto forme (cfr. per esempio *Liṅga Purāṇa*, II, 13). Esse sono: i cinque elementi grossi (terra, acqua, fuoco, aria ed etere); il sole, la luna e il Sé (*ātman*), chiamato il più delle volte il Sacrificatore (*yajamāna*). La libertà di azione che deriva allo yogin dalla identificazione con la Coscienza si manifesta come possibilità di intervenire sull'universo agendo su questi suoi componenti essenziali. *Bhūtasaṃdhāna* è inteso quindi come «il mettere insieme gli elementi», ovvero costruzione dei vari elementi grossi, etere, ecc., mettendo insieme le varie parti che li costituiscono, rappresentate dalle varie qualità (ovvero, le potenze delle qualità) come il suono e via dicendo. *Bhūtapṛthaktva* si ha quando gli elementi sono ciascuno separato dall'altro e circoscritti nella loro natura propria (Bhā. specifica che nel composto *bhūtapṛthaktva* la relazione è di genitivo soggettivo). Il sole e la luna vanno intesi come i poteri di Conoscenza e di Azione del Sacrificatore – della Coscienza, che di tali elementi è il fruitore. A mettere insieme il tutto (se così si può intendere *viśvasaṃghaṭṭa*) sono gli elementi grossi, ma solo i primi quattro; l'etere, infatti (a esso deve riferirsi il termine *kacanam*, «sonorità», «splendore», o la parola di cui questa è la forma corrotta), sta a rappresentare la possibilità che ha il soggetto identificato

Ma se lo yogin, senza ricercare poteri limitati, unicamente aspira alla condizione in cui l'universo intero si rivela come Io, allora

21. Al sorgere della conoscenza pura egli realizza la signoria della ruota
śuddhavidyodayāc cakreśatvasiddhiḥ

Quando lo yogin, nel desiderio di pervenire all'identificazione con il tutto, si raccoglie sulla Potenza, allora col sorgere della conoscenza pura [« Il tutto non è altro che l'Io »] egli realizza la assoluta Signoria, la signoria cioè sopra la ruota delle sue intime potenze che costituiscono l'intero universo. Com'è detto nello *Svacchanda* (IV, 395-97): « Per questo tale conoscenza è detta *parā*, "suprema": perché [di là da essa] non ce n'è altra. E per questo è chiamata *vidyā*, "conoscenza": perché in presenza di essa lo yogin ottiene (*vindate*) simultaneamente le supreme perfezioni quali l'onniscienza, ecc.; perché è investigazione (*vedanā*) della qualità senza principio; perché è causa della percezione (*bodhanā*) della natura di supremo Sé,[1] [quin-

con la Coscienza (*cidvibhu*) di agire nei confronti di ciascuna forma (*mūrti*). La totalità del reale – conclude Bhā. – è dunque costituita dalla combinazione di queste otto *mūrti* (ŚSVār, p. 24). Lo stato di incertezza del testo – dove almeno *tathābhūta*° è palesemente da correggere, col ms. K, in *tathābhūtair* – conferisce a ogni interpretazione un carattere congetturale.

1. Mi rifaccio nella traduzione a quanto dice Kṣe. nel suo

di] dell'abbandono della condizione di sé limitato. Risiedendo in essa lo yogin manifesterà il supremo Fulgore, la causa suprema. Manifestato il Fulgore supremo, lo yogin, risiedendo in esso, raggiungerà la condizione di Śiva». Lo stesso concetto è riaffermato dallo *Spanda* (III, 11): «Quando lo yogin, al modo di uno che desideri vedere, è assorto nella pervasione di tutte le cose, allora... Ma a che pro tante parole? È da sé che dovrà farne esperienza». [21][1]

Se poi unicamente aspira all'assorta gustazione del suo proprio sé, allora

22. Meditando sul grande lago ha diretta esperienza della forza dei mantra
    mahāhradānusaṃdhānān mantravīryānubhavaḥ

La suprema venerabile Coscienza, che emette il tutto – dalla potenza di Volontà fino agli oggetti

commento allo SvT. La parola *vidyā* viene dunque connessa con tre diverse (ma omofone) radici *vid-* (cfr. *Pāṇiniyadhātupāṭha*, VI, 138: *vidḷ lābhe*; VII, 13: *vida vicāraṇe*; II, 55: *vida jñāne*, o anche X, 168: *vida cetanākhyānanivāseṣu*) che significano rispettivamente «ottenere», «investigare» e «conoscere, percepire, ecc.». Kṣe. intende l'ultima radice nella forma causativa.

1. Bhā. intende: «Al sorgere della conoscenza del Puro – la luce incondizionata, sorgente di ogni manifestazione; conoscenza è il risveglio dell'io al suo essere il tutto. In virtù del rivelarsi di tale conoscenza, si ha la perfezione chiamata "signoria della ruota", che si espande nell'assoluta signoria nei confronti di ogni cosa» (ŚSVār, p. 25).

conoscibili grossi –, è qui chiamata «grande lago»: essa, infatti, mette in moto tutte le correnti delle ruote delle potenze, come quella della Khecarī, ecc.,[1] è limpida, non celata, profonda. Attraverso la meditazione su di essa, l'incessante considerazione interiore del proprio coincidere con essa, si ha la diretta esperienza della forza dei mantra, costituita – come si dirà più avanti – dalla consapevolezza riflessiva del supremo Io, fatta dell'effulgenza dell'Agglomerato dei suoni;[2] si ha nello yogin, in altre parole, il

1. La concezione del reale come flusso quintuplice è propria della scuola Krama. La suprema Coscienza – Vyomavāmeśvarī o Vāmeśvarī, in quanto emette (*vamana*) il tutto – è il lago (cfr. *Paryantapañcāśikā*, v. 23) da cui si dipartono quattro correnti, chiamate Khecarī, Gocarī, Dikcarī e Bhūcarī (rispettivamente «colei che si muove nell'etere», «nella parola», «nello spazio», «sulla terra»). Secondo l'esposizione di Kṣe. (PH, pp. 28-30), Khecarī si manifesta nelle cosiddette «corazze», responsabili dello stato di contrazione dell'io individuale (il limitato potere d'azione e così via), Gocarī nel senso interno (*manas*, intelletto, senso dell'io), Dikcarī nei cinque sensi esterni, Bhūcarī nella realtà conoscibile differenziata (cfr. anche *Spandasaṃdoha*, p. 20). È così che appaiono nella dimensione dell'ignoranza e della non libertà; per il liberato, invece, esse si rivelano di un segno esattamente contrario. La condizione saṃsārica – conclude Kṣe. – consiste appunto nel fatto di essere, invece che illuminato, offuscato dalle potenze interiori. (Si veda anche *Kālikāstotra*, v. 17; MM, v. 89; *Paryantapañcāśikā*, v. 23, ecc.).

2. «Agglomerato dei suoni» (Śabdarāśi) è la suprema realtà indifferenziata nel suo aspetto di suono, presupposto e fonte di tutti i suoni particolari del linguaggio. Rispetto alla Mātṛkā e alla Mālinī, di cui si parlerà più avanti, l'Agglomerato dei suoni rappresenta il momento della vocali-

manifestarsi della forza dei mantra come avente per essenza il suo proprio sé. Per questo il *Mālinīvijaya*, nei versi (III, 5) che cominciano con « Quella che è la potenza del Reggitore del mondo... », dopo aver mostrato come la Potenza assuma la forma, comprensiva dell'universo intero, di Mātṛkā e di Mālinī, distinguendosi nei cinquanta aspetti del reale, primi dei quali sono la Volontà, ecc.,[1] passa quindi a spiegare

tà più alto e indifferenziato, il suono-coscienza ancora senza l'ombra di un oggetto o di una diversificazione in se stesso; se la Mātṛkā e la Mālinī sono due forme della Potenza, lo Śabdarāśi è Bhairava stesso, il Soggetto (TĀ, III, 198). Si veda TĀ, XV, 116cd sgg. In un passo presente in alcuni manoscritti del *Kubjikāmatatantra* (dopo I, 70; cfr. Goudriaan-Gupta, 1981, p. 53) ma non accolto nel testo stabilito dall'edizione critica di questo Tantra (si veda la Bibliografia) si assiste a una curiosa disputa tra Bhairava-Śabdarāśi e Kubjikā-Mālinī: Mālinī non accetta il primato ontologico rivendicato da Śabdarāśi (sopra, nota 1 a p. 225) e quando quest'ultimo le rinfaccia che i fonemi di cui essa è formata hanno la loro ultima origine in lui, proprio come un'amante infuriata, si strappa dal collo la collana (di fonemi) che lui le aveva donato e si immerge in un profondissimo sonno con la sua forma originaria di Amṛtakuṇḍalī, « Immortale Ricurva » (cfr., sotto, p. 162).

1. Il processo di emanazione dell'universo è prospettato sotto le specie della progressiva emersione dalla Potenza indifferenziata dei cinquanta suoni della lingua sanscrita. Nell'ordine normale, ovvero quello corrente nei trattati di fonetica, essi costituiscono la Mātṛkā; in una speciale disposizione, con le vocali e le consonanti mescolate insieme, costituiscono la Mālinī, connessa con il movimento di ritorno della creazione verso la suprema coscienza (si veda TĀ, XV, 125cd-134; III, 198-200ab, ecc.). Il passo del MV è citato per intero e commentato più avanti (pp. 225-26).

l'estrazione dei mantra. Il grande lago è, in base a quanto si è detto, la potenza Suprema. È dunque giusto dire che attraverso la meditazione su di essa si ha la diretta esperienza della forza dei mantra, la cui natura è quella della Mātṛkā e della Mālinī. La medesima concezione è insegnata con altre parole dallo *Spanda* (II, 2): «Impossessatisi di questa forza, i mantra...».[1] [22][2]

1. «Impossessatisi di questa forza, i mantra, insigni come sono per la loro forza d'onniscienza, entrano in azione per svolgere i loro vari compiti, così come fanno, negli esseri corporei, i sensi» (trad. Gnoli).

2. Secondo il commento di Bhā. (in cui non tutto è chiaro), la suprema coscienza, fatta di potenza e di possessore della potenza, fonte di tutte le forme, esente da limitazioni di spazio e di tempo, è chiamata «grande lago» e non altra da essa è quella forza che alberga nel sé. Il raccoglimento sopra tale forza – in termini yogici, la penetrazione nel soffio ascendente (*udāna*) – esita in un «dischiudersi» (*pronmeṣa*), ovvero in una condizione che contiene in sé *in nuce* tutte le forme desiderate del conoscibile, essenziata dalla «vocalità sottile» (*sūkṣmavāc*), dal fonema non manifesto. Dall'unione con il mezzo fonema K sorge il mantra (ŚSVār, pp. 26-27). L'espressione usata da Bhā. («mezzo fonema K», *kakārārdha*) va intesa come «mezza consonante» in generale (cfr. PH, p. 44). Tenendo presente che per i grammatici indiani la consonante deve sempre appoggiarsi sulla vocale per poter essere pronunciata (cfr. anche TĀV, II, p. 180), la consonante da sola, privata della vocale (*anacka*), costituisce il suono non prodotto da organi vocali (*anāhatadhvani*), al di là (o al di qua) di ogni manifestazione; il mantra è fatto appunto di tale trascendente vocalità interiore. Il brano dello ŚSVār,

Così, secondo quanto insegnano questi sūtra, a cominciare da « Il sé è coscienza », la realizzazione del piano bhairavico – la cui essenza, come si è detto, è lo slancio – estingue ogni legame costituito dalla non-percezione della coscienza, cecità promanante anch'essa in ultima analisi dalla libertà della Coscienza stessa; e riempie il tutto dell'ambrosia della beatitudine innata. La compenetrazione poi con la forza dei mantra porta al conseguimento di tutti i poteri.

Termina così questo Primo Dischiudimento, ove si tratta dei mezzi « divini ». All'interno di esso è stata esposta anche la natura propria della Potenza, al fine di illustrare come alla natura divina inerisca la condizione di possesso della potenza.

dunque, allude a una forma, se possibile, ulteriormente rarefatta, equivalente alla metà di una consonante priva di appoggio vocalico. Se la durata di una consonante è per i fonetisti indiani di mezza mora, *kakārārdha* equivale dunque a un quarto di mora (si veda la nota 4 a p. 163).

SECONDO DISCHIUDIMENTO

Ora viene illustrato il mezzo « basato sulla Potenza » (*śākta*).[1]
Dopo aver esaminato la natura propria della Potenza, succintamente descritta nei sūtra finali del Primo Dischiudimento – ove si dice che la Potenza è costituita dall'effulgenza della forza dei mantra –, all'inizio del presente capitolo viene così definita la natura del mantra:

1. Il mantra è coscienza
cittaṃ mantraḥ

Coscienza (*citta*) – ovvero ciò per mezzo di cui è percepita (*anena cetyate*), è attinta riflessivamente (*vimṛśyate*) la suprema realtà –, diretta esperienza (*saṃvedana*) consistente nella consapevolezza riflessa di mantra quali il *prāsāda* e il *praṇava*,[2] la cui natura è l'assoluto Sfolgorare: appunto questo è il mantra, il quale così si chiama perché per mezzo di esso (*anena*), in manie-

1. Sulle diverse classi di mezzi (*upāya*) si veda, sopra, la nota 1 a p. 62.

2. Con queste due denominazioni si intendono generalmente i mantra HAUṂ e OṂ (cfr. Padoux, 1990, p. 384, nota 26). Più precisamente, ogni scuola può avere il suo (o i suoi) *prāsāda* e *praṇava*.

ra segreta, interiore, al di là di ogni differenziazione, è raggiunta una consapevolezza riflessa[1] della natura del supremo Signore. Ed è proprio per questo che il mantra è interpretato etimologicamente come dotato delle qualità del «conoscere» (*manana*) – essenziato del supremo Sfolgorare – e del «salvare» (*trāṇa*), ossia l'estinguere il saṃsāra fondato sulla differenziazione.
Secondo un'altra interpretazione, invece, il sūtra mirerebbe a porre in evidenza come il mantra, lungi dal risolversi in un semplice raggruppamento di vari fonemi, sia in realtà la coscienza stessa di quel devoto[2] che, interamente dedito alla meditazione delle divinità mantriche, abbia raggiunto uno stato di perfetta compenetrazione con esse. Com'è detto nel *Sarvajñā*-

1. Questo è il significato attribuito alla radice verbale *mantr-*, cui si vuole qui far risalire il termine *mantra* (in realtà è il caso esattamente contrario, essendo il verbo *mantr-* un denominativo modellato sulla parola *mantra*, a sua volta derivata dalla radice *man-*, «pensare, conoscere»). Nelle interpretazioni etimologiche di *citta* (il cui significato corrente è «mente» e che è usualmente distinta da *cit* – anch'essa tradotta come «coscienza» – per il suo appartenere a una sfera limitata e individualizzata) e *mantra* lo strumentale *anena*, oltre che come mezzo («per mezzo di esso»), può essere ugualmente inteso come agente («da esso»); si confronti il verso anonimo citato da Jay. nel suo commento al TĀ (vol. II, p. 214): *mananaṃ sarvavettṛtvaṃ trāṇaṃ saṃsāryanugrahaḥ*, «[mantra] in quanto è conoscere – cioè lo stato di colui che conosce il tutto –, e salvare – cioè soccorrere chi è in balia del saṃsāra».
2. È un probabile riferimento a SK, II, 1-2.

nottara (« [Tantra] ulteriore al [Tantra dell'] Onniscienza) »:[1] « Conviene che gli Dèi e i Gandharva, offuscati, gonfi di un falso sapere, non considerino mantra anche quei mantra che vengono [soltanto] pronunciati ». E anche nel *Tantrasadbhāva* (« Essenza dei Tantra »):[2] « Vita dei mantra è la Potenza indefettibile; senza di essa, o Splendida, i mantra sono

1. Di questo importante Upāgama accolto nel canone dello Śaivasiddhānta, nonostante sia improntato a un deciso non-dualismo (è per questo tenuto in auge anche dallo Śivaismo non-dualistico), sono pubblicati soltanto il *vidyāpāda* e lo *yogapāda* (si veda la Bibliografia); in essi il verso citato non compare. Una rapida scorsa del ms. D5550 (Government Oriental MSS Library, Madras) contenente anche il *kriyāpāda* non ha dato miglior esito. L'indicazione a pie' di pagina data dall'editore della ŚSV (« vv. 16-17 ») deve essere semplicemente un errore tipografico (anche se poi tanto J. Singh che L. Silburn la riprendono in nota alle loro traduzioni), tanto più che è poco verosimile che il pandit kaśmīro avesse accesso alla rarissima edizione di Devakoṭṭai (dove peraltro il verso in questione non figura) o a manoscritti di quest'opera. Da notare le considerevoli discrepanze fra il manoscritto nepalese frammentario del *Sarvajñānottara* (il più antico) e i più tardi manoscritti dell'India meridionale, su cui le edizioni a stampa sono basate (Goodall, 1998, pp. LIX-LXI).

2. Questo Tantra della scuola Trika è conservato in manoscritto a Kathmandu (National Archives, mss. A/363, 5/445, 1/1985). Il brano (I, 208cd-209ab) qui citato si trova, con qualche variante, nel f. 11b, linee 2-3 (faccio riferimento, qui e di seguito, al ms. A/363). Sul *Tantrasadbhāva* si veda Chakravarti, 1972, pp. 92-98; Dvivedi, 1983, *Upodghāta*, p. 37; Sanderson, 2009, *passim*.

come le nuvole d'autunno, sterili ».[1] « Giammai il mantra e chi lo pronuncia » è scritto nella *Śrīkaṇṭhīsaṃhitā*[2] « si realizzano separatamente l'uno dall'altro. Tutto ciò va fondato sulla conoscenza, diversamente non sortisce effetto alcuno ». Questo stesso principio viene ribadito con altre parole nello *Spanda* (II, 2): « ... insieme con la mente del devoto; per questo essi sono della natura di Śiva ».[3] [1][4]

E del mantra

2. Il realizzatore è lo sforzo
prayatnaḥ sādhakaḥ

Ciò che porta a compimento il mantra, la cui natura è stata così definita, è appunto quello sforzo *spontaneo* che è basato sul primo schiu-

1. Il riferimento è, ovviamente, all'autunno indiano.

2. Tantra śaiva del quale sono pervenute solo alcune citazioni (tra esse, particolarmente importante è il lungo passo citato da Jay. nel suo commento a TĀ, I, 18, contenente una dettagliata descrizione del corpus delle scritture śaiva). Su di esso si veda, sopra, la nota 1 a p. 39.

3. « Estinta ogni loro forma differenziata, puri, essi si assorbono nell'energia dello *spanda* insieme con la mente del devoto; per questo sono della natura di Śiva ».

4. « Con *citta* bisogna intendere Śiva, il soggetto conoscente scevro da condizioni limitanti, dotato di onniscienza, ecc., sottratto alle determinazioni di spazio e di tempo. È chiamato mantra, in quanto dotato della percezione di sé » (ŚSVār, p. 30).

dersi dell'intenzione di applicarsi alla meditazione di esso; è questo sforzo che fa sì che l'adepto si identifichi con la divinità mantrica.[1] È detto nel *Tantrasadbhāva*: « Come un avvoltoio in volo nel cielo, o Dea, scorgendo una preda, con impeto innato fulmineamente la ghermisce, così, dunque, l'eccellente tra gli yogin trascina l'elemento mentale verso il punto luminoso (*bindu*). E come una freccia incoccata nell'arco lanciata con forza parte via, allo stesso modo, o Splendida, il *bindu* in virtù del "proferimento" (*uccāra*) si mette in moto ».[2] « Nell'afferrare questo » si legge altrove « sta l'essenza del mantra ». Così, secondo il passo citato, in forza di un proprio conato spontaneo, il signore degli yogin trascina l'elemento mentale – qui da intendersi come complemento oggetto – verso il punto luminoso, ovvero lo porta a connaturarsi con la suprema luce; in tal modo il *bindu* – la luce suprema –, in virtù di un proferimento consistente in uno stato non prodotto di interiore protensione, si mette in moto, si espande. Questo il senso. È scritto nello *Spanda* (II, 6): « Questo nascere dell'oggetto della meditazione nella mente del meditante è appunto il raggiungimento, da parte dell'adepto

1. Il mantra ha una doppia natura: quella di significante (ovvero il mantra comunemente inteso, nel suo aspetto di suono) e quella di significato (la particolare divinità che dal mantra viene espressa). Cfr. Brunner, 2001.

2. Il brano (I, 258cd-260) si trova nel f. 14a, linee 2-3, del manoscritto citato. Sul « proferimento » si veda, sopra, la nota 2 a p. 117.

sospinto dalla volontà, dell'identità di natura con esso ».[1] [2][2]

Del mantra, che solo attraverso tale « sforzo » può essere realizzato, viene ora definita la forza, cui già prima si è accennato.

3. L'essere di quello che ha per corpo la conoscenza: questo è il segreto dei mantra
vidyāśarīrasattā mantrarahasyam

La Conoscenza è il rivelarsi della suprema non-dualità. Quel che ha per natura propria la Conoscenza – « corpo » va inteso infatti come « na-

1. Per « oggetto della meditazione » Kṣe. (SN, pp. 50-52) intende o un'entità qualsiasi della quale sia stata colta l'identità con Śiva – in base al principio (SK, II, 4) che non c'è stato che non sia Śiva; oppure una particolare divinità mantrica. Il pervenire all'identificazione con ogni realtà e al sentirsi sostanziato dal tutto, e quindi comprendersi come Śiva supremo, non è l'esito di un processo cognitivo ordinario; tale esperienza si dischiude a chi insiste sulla « volontà », sul conato spontaneo che è proprio del principio *spanda*.

2. « Sublime è quello sforzo inteso alla compenetrazione nella natura della Coscienza ... di essa tale sforzo è chiamato il realizzatore per eccellenza. Nel modo che sarà di seguito esposto, il principio "coscienziale" si dimostra come l'essenza del sé; ciò è descritto da Śiva stesso nei seimila versi del *Trikasāra*. La natura propria dell'energia della coscienza è chiamata mantra. Attraverso l'ininterrotta meditazione del mantra lo yogin si installa nella terra di Śiva; in forza di essa gli yogin che pongono mente allo yoga (unione) raggiungono la vera conoscenza » (ŚSVār, pp. 30-31).

tura propria » – è il beato Agglomerato dei suoni (*śabdarāśi*). L'essere (*sattā*) dell'Agglomerato dei suoni, ovvero lo « sfolgorare » (*sphurattā*), che è la presa di coscienza della pienezza dell'io abbracciante l'universo intero: non altro che questo è il segreto dei mantra, la loro occulta essenza. « Tutti i mantra » è detto nel *Tantrasadbhāva*[1] « sono costituiti da fonemi e questi, o Cara, sono essenziati dalla Potenza. La Potenza è la Mātṛkā, Śiva ne è l'essenza ». Tale materia, sebbene altamente segreta, viene in questo Tantra diffusamente spiegata:

« Gli uomini sono dediti all'inganno e alla doppiezza, bramosi di scomposte passioni, si ritraggono da ogni attività (*kriyā*),[2] non conoscono maestro né dio,[3] né i precetti dei sacri testi. Per questa ragione, o Dea, io mantengo celata la forza [dei mantra]. Se la forza è nascosta, i mantra stessi sono nascosti: non si riducono che a un insieme di fonemi ».

Fatta questa premessa, così comincia:[4]

1. Il verso (III, 130) si trova al f. 39b, linee 2-3, del manoscritto citato.

2. *Kriyā* è anche, e qui direi soprattutto, « attività rituale ».

3. O anche (leggendo *gurudevaṃ* in luogo di *guruṃ devaṃ*) « quel dio [in terra] che è il maestro ».

4. Nel manoscritto citato del *Tantrasadbhāva* il presente brano, con molte varianti, va dal f. 11b, linea 4 al f. 12b, linea 3 (I, 211-29, includendo il verso citato immediatamente prima). Una parte di esso è citata da Jay. nel suo commento al TĀ (vol. II, p. 77) ed è grazie alle sue spiegazioni che, almeno nelle linee generali, può essere inteso. La realtà ultima, assolutamente indifferenziata e onnicomprensiva, è chiamata Anuttara o Kula. L'unione Śiva-

« Dalla Mātṛkā, fulgida della suprema energia radiante (*tejas*), o Dea, tutto questo universo è pervaso fino al mondo di Brahmā. Come sia che il tutto risieda in essa e ne sia pervaso, e in che modo il fo-

Śakti non è che la forma in cui essa nella sua libertà si manifesta. Śiva è unicamente luce, immoto, trascendente; nell'ordine del suono, egli è al di là sia del suono prodotto da organi vocali (*hata*) sia di quello non prodotto (*anāhata*). Śakti invece incarna l'altro aspetto, è essenzialmente consapevolezza riflessa (*vimarśa*), tesa verso la manifestazione come Śiva è ritratto in se stesso. Per opposizione alla pienezza onnicomprensiva del Kula, egli è detto Akula, così come Śakti è detta Kaulikī, perché costituisce il *kula* (in questo caso il « corpo ») di Śiva. Tale « corpo » è costituito dal segno che rappresenta il primo fonema del sanscrito; Śiva è chiamato anche A-varṇa che vuol dire « fonema A » (ma anche « privo di fonemi »), o Ādyavarṇa, « primo fonema ». Il passo del *Tantrasadbhāva* descrive appunto il processo attraverso il quale la suprema potenza Kuṇḍalinī forma il corpo di Śiva, processo che non è altro che l'articolazione, lo sviluppo di se stessa. La Śakti, perturbata nell'unione con Śiva, ovvero da lui sessualmente eccitata, si rizza e assume il triplice aspetto di Volontà, Conoscenza e Azione, presentandosi nella forma di Raudrī; e così via. È in questo modo che prende forma il « corpo » di Śiva: come ci dice nel manoscritto il verso immediatamente successivo al brano qui citato, Raudrī è la testa, Vāmā (che corrisponde alla Rekhinī) è la bocca, Ambikā è il braccio, Jyeṣṭhā è l'arma (con alcune ovvie correzioni: *śire raudrīṃ nyaset pūrvaḥ vaktre vāmā prakīrtitā | ambikā bāhur ity uktā jyeṣṭhā caivāyudhaṃ smṛtaṃ || śrīkaṇṭho hi samākhyāto vyāpakaḥ parameśvaraḥ*). Un verso anonimo molto simile è citato in TĀV, vol. II, p. 80, dove Jay. nota che si è passati dalla precedente articolazione della Śakti in tre forme a una in quattro forme per un « diverso intento » che quest'ultimo testo si prefigge. Le quattro Potenze costituiscono così i quattro elementi essenziali del segno grafico A – il « corpo » del fonema A, ovvero il

nema che sta nell'Avarṇa risieda ovunque [oppure "in tutti i fonemi"], questo, o Amata, io spiegherò in maniera chiara, per la tua piena comprensione».

E continua:

«Questa potenza è chiamata suprema, sottile, trascende ogni norma di comportamento (*nirācārā*). Avvolta intorno al punto luminoso (*bindu*) del cuore, all'interno giace nel sonno, o Beata, in forma di serpente addormentato, e non ha coscienza di nulla, o Umā. Questa Dea, dopo aver immesso nel grembo i quattordici mondi insieme con la luna, il sole, i pianeti, cade in uno stato di obnubilamento come di

«corpo» di Śiva. Si veda anche Silburn, 1959, pp. 73-74; Padoux, 1990, pp. 240-43. «La A» si legge in un verso citato da Jay. più avanti (TĀV, vol. II, p. 120) «sta in tutti i fonemi, in qualità di interno reggitore». Questa affermazione, che compare anche nei Tantra buddhisti (cfr. i versi V, 1-2 della *Nāmasaṃgīti*, cit. in *Sekoddeśaṭīkā*, pp. 70-71; si veda Gnoli-Orofino, 1994, p. 353), ha un preciso riscontro nelle teorie degli antichi fonetisti indiani (ma anche nella fonetica moderna) secondo i quali il modo in cui si dispone l'apparato fonatorio per pronunciare il fonema A è lo stesso su cui per così dire si innestano le varie articolazioni di tutti gli altri fonemi, tanto vocalici che consonantici (un'altra possibile considerazione, più estrinseca, è che di norma in sanscrito ogni consonante, presa da sola, viene fatta seguire da una A breve, che la rende pronunciabile; A però è qui considerata l'essenza di tutti i fonemi, comprese quindi anche le altre vocali). Su queste basi derivate dalla teoria fonetica poggia l'affermazione della presenza di Śiva in tutti i livelli della realtà, anche quelli apparentemente più estranei e lontani. È questo solo uno dei tutt'altro che rari casi in cui è dato di assistere alla derivazione di dottrine filosofico-religiose da speculazioni linguistiche (cfr. anche la nota 1 a p. 92).

chi è offuscato dal veleno. È risvegliata dalla suprema risonanza naturata di conoscenza, [nel momento in cui] è scossa, o Eccellente, da quel *bindu* che sta nel suo grembo.[1] Si produce infatti uno scuotimento nel corpo della Potenza con un impetuoso moto a spirale. Dalla penetrazione [oppure "dalla divisione"][2] nascono per prime delle gocce (*bindu*) splendenti di energia. Una volta levata Essa è la Forza (*kalā*) sottile, Kuṇḍalinī. Il Signore è il *bindu* che sta nel grembo, quadruplice. Grazie alla congiunzione dello Scuotitore e di Colei che viene scossa (*mathyamathana*°), si ha un raddrizzamento,[3] o Cara. Quella potenza che sta fra i due *bindu*[4] è chiamata Jyeṣṭhā. Scossa dal *bindu*, l'immortale Ricurva (Kuṇḍalī) si drizza in una linea; essa è conosciuta allora come Diritta (Rekhinī), i due *bindu* ne occupano le estremità. Essa è chiamata la Forza (*kalā*) dai tre cammini, la cantano col nome di Raudrī. Poiché ostruisce (*nirodhana*) il cammino della liberazione, prende il nome di

1. Nel testo emerge qua e là con maggiore o minore evidenza una metafora sessuale. Il movimento del *bindu* (la presenza maschile, spirituale, dello Śiva-Coscienza nel grembo della Potenza addormentata) è *mathana* – lett. «sbattere», «frullare», ma anche comunemente usato per indicare il movimento dell'organo virile nella vagina. Quello che ne deriva per primo sono dei *bindu* splendenti (*bindu* è «punto» ma anche «goccia», e in questo caso «goccia di seme», come conferma il composto aggettivale che segue – *ativarcas*, «dall'estremo splendore-energia», spesso connesso con la potenza virile). È a questo punto che la Potenza esce dal suo torpore e comincia il processo di manifestazione.

2. Si veda, sotto, la nota 1 a p. 225.

3. Ovvero, si forma una linea diritta, quella che costituisce l'asse verticale della lettera A nella scrittura kaśmīra *śāradā*.

4. Śiva e la Potenza.

Rodhinī; ha forma di falce di luna. Ambikā ha forma di mezzaluna. La suprema Potenza assume dunque tre forme.[1] Dalla loro congiunzione e disgiunzione nasce l'insieme dei fonemi, ripartiti in nove classi; è detta nonuplice, in quanto caratterizzata dalle nove classi. Risiede nei cinque mantra, Sadyojāta e gli altri,[2] nell'ordine; per questo, o Guida degli Eroi, va chiamata quintuplice. Risiede nelle dodici vocali,[3] o Dea, e la chiamano "Colei che sta nelle dodici". Distinta in cinquanta parti, risiede nei fonemi da A a KṢ. Quella che dura un *aṇu* alberga nel cuore, quella che ne dura due sta nella gola, alla radice della lingua risiede quella che ne dura tre; sulla punta della lingua, senza dubbio, si compie la nascita dei fonemi.[4] Così è esposta la nascita della Parola; dalla Parola gli esseri mobili e immobili sono pervasi ».

1. Qui Jyeṣṭhā, Raudrī e Ambikā.

2. Sadyojāta, Vāmadeva, Aghora, Tatpuruṣa e Īśāna (menzionati già nel *Taittirīyāraṇyaka*, X, 43-47) sono i nomi dei cinque volti di Śiva e dei mantra relativi.

3. Escluse cioè le quattro chiamate « impotenti » (Ṛ, Ṝ, Ḷ, Ḹ); si veda, più avanti, pp. 174, 176.

4. È questa probabilmente un'allusione ai quattro livelli della Parola (sull'argomento si veda, tra gli studi più recenti, Padoux, 1990, pp. 167 sgg.; Torella, 2001), di cui solo l'ultimo corrisponde all'ordinaria parola udibile. Gli altri tre, enunciati in ordine di purezza decrescente, verrebbero qualificati in questo testo dalla loro durata in *aṇu* (« atomi » di suono). Il termine *aṇu* è effettivamente usato nei trattati di fonetica per indicare una durata pari alla metà di quella di una consonante, la quale a sua volta è la metà di quella di una vocale breve; un *aṇu* corrisponde dunque ad 1/4 di mora (*Vājasaneyi-Prātiśākhya*, I, 59-60: *vyañjanam ardhamātrā, tadardham aṇuḥ*). Leggo *dvirāṇava* (manoscritto citato del *Tantrasadbhāva*) al posto di *dviśyakā* nell'edizione degli ŚS.

Così questo testo descrive la Mātṛkā, la cui essenza è la suprema potenza di Parola (*vāk-śakti*) inerente al supremo Bhairava. Pertanto, spiegato il sorgere dei fonemi in base alle diverse combinazioni delle forme in cui la Potenza si effonde, chiamate Jyeṣṭhā, Raudrī e Ambā, ed essendo i mantra formati dall'unione di fonemi, ne discende che l'essenza segreta dei mantra non è altro che la beata Mātṛkā, ovvero «l'essere di quella realtà che ha per natura propria la conoscenza», di cui si è detto. E questo dunque è il motivo per cui in ogni scrittura la trattazione dell'estrazione dei mantra è preceduta dallo spiegamento (*prastāra*) della Mātṛkā e della Mālinī.[1] Dal momento che negli *Śivasūtra* confluisce il succo recondito delle scritture, noi insistiamo a ricercare l'accordo con esse e il sostegno della loro autorità [attraverso il ricorso a tutte queste citazioni]: di questo non ci sia fatta una colpa. Se poi anche così, pur essendoci l'accordo e il sostegno della tradizione, il senso segreto non viene compreso, allora si impone la

1. Si tratta di una vera e propria tabella o diagramma. Quello della Mātṛkā presenta i fonemi nell'ordine usuale (così è anche il diagramma, poco usato, dello Śabdarāśi); quello della Mālinī, di gran lunga il più usato nel Trika, presenta un ordine apparentemente caotico da N a PH (la *ratio* di tale ordine dei fonemi e l'applicazione nell'iconografia e nel rito sono studiati in Vasudeva, 2007). Questa pratica di creare una tabella come chiave per applicare correttamente le criptiche indicazioni che il singolo testo fornisce per la composizione dei vari mantra è comune anche ai Tantra viṣṇuiti e a quelli buddhisti. Cfr. le considerazioni di Abh. in PTV, pp. 238-39 (trad. Gnoli, 1985, pp. 93-94).

frequentazione di un maestro qualificato. Questo è il senso del sūtra, secondo quanto insegna lo *Spanda* nelle due stanze (II, 1-2) che cominciano con: « Impossessatisi di questa forza i mantra... ».[1] [3][2]

In taluni invece accade che questa forza dei mantra che dovrebbe condurre alla detta meditazione del grande lago, per volere di Parameśvara non riesca a penetrarne il cuore e che la loro mente si arresti a quei poteri limitati – prodotti dalle « forze parcellari » (*kalā*), quali il punto (*bindu*) e il suono (*nāda*) –[3] che sono soltanto accessori.

Per costoro

1. Si veda la nota 1 a p. 151.

2. « La Conoscenza, chiamata dischiudimento della intima luce, è definita come lo schiudersi subitaneo nel principio puro, provocato dalla compenetrazione con la realtà che è soltanto coscienza: essa è l'essenza costitutiva del mantra, la sua suprema natura recondita » (ŚSVār, p. 31). L'interpretazione di Bhā., lievemente diversa da quella di Kṣe., suonerebbe dunque così: « La natura segreta del mantra sta nel suo avere per essenza la conoscenza ».

3. L'ascesa dell'adepto attraverso i molteplici livelli del mantra è legata al raggiungimento di stati di coscienza via via più elevati. Queste scuole individuano generalmente otto livelli, che rappresentano le risonanze, sempre più sottili, del mantra per eccellenza: OṂ. Dopo i tre fonemi « grossi » (A U M) vengono dunque il Punto (*bindu*) e la Mezzaluna (*ardhacandra*), risonanze nasali che tengono dietro al suono M, presenti anche nella rappresentazione grafica di OṂ; quindi l'Ostruente (*nirodhikā*), il Suono (*nāda*), la Fine del Suono (*nādānta*), la Potenza (*śakti*), la

4. L'espandersi della mente nell'utero è una conoscenza non specifica, un sogno
garbhe cittavikāso 'viśiṣṭavidyāsvapnaḥ

« Utero » è la non-percezione [della vera realtà], la grande Māyā. L'espandersi della mente nella sfera māyica delle limitate realizzazioni mantriche, ovvero l'appagarsi di una dimensione che è soltanto tale: in questo, appunto, consiste la conoscenza detta « non specifica », cioè comune a tutti, la conoscenza impura, fatta di un conoscere parziale. E questa è sogno, un variegato errare, fondato su una visione dualisti-

Pervadente (*vyāpinī*), « Quella [ancora] accompagnata dall'elemento mentale » (*samanā*), la Transmentale (*unmanā*). Questi livelli sono connessi con l'ascesa della Kuṇḍalinī, attraverso la progressiva sublimazione del *prāṇa*, e localizzati in distinte zone del corpo. Il piano del *bindu* è caratterizzato dalla coagulazione di tutto il conoscibile differenziato in un unico punto che tutto lo contiene *in nuce* (*bindu* è fatto derivare tradizionalmente da *vid-*, « conoscere »); analogamente, *nāda* contiene in sé allo stato indifferenziato ogni suono significante (SvT, vol. II, pp. 163-64). A ognuno di questi livelli (su cui si veda, per esempio, SvT, vol. II, pp. 162-68) ineriscono dei poteri sovranormali: al *bindu* la conoscenza del passato, del presente, ecc., e così via. Si tratta però solo di realizzazioni limitate a cui lo yogin non deve fermarsi. Il potere del mantra dipende dunque dal livello spirituale di chi lo mette in opera. « I mantra » si legge nel *Kiraṇāgama* « sono onniscienti, eterni, e operano secondo la forma che assume la volontà (*vidyāpāda*, VII, 16cd) ... Come vediamo un grande camaleonte assumere varie forme per un qualche motivo, eppure la sua potenza non viene distrutta, così... (*ibid.*, 20) » (trad. Vivanti, 1975, pp. 67-68). Quanto ad altre possibili interpretazioni si veda, per esempio, la nota 2 a p. 167.

ca, tessuto di rappresentazioni discorsive. Come afferma Patañjali:[1] « Questi sono ostacoli rispetto al *samādhi*, perfezioni rispetto alla condizione ordinaria ». « Da qui subito nasce il punto luminoso, » è detto nello *Spanda* (III, 10) « da qui il suono (*nāda*) e la forma e il sapore, perturbatori dell'essere corporeo ».[2] [4][3]

Ma se lo yogin, pur avendo conseguito delle perfezioni limitate, tuttavia le blocca e continua a insistere unicamente sulla dimensione suprema, allora:

1. *Yogasūtra*, III, 37.

2. A un certo livello dell'esperienza dello « schiudersi » (*unmeṣa*) intervengono alcuni fenomeni, attaccandosi ai quali lo yogin rischia di perdere di vista la meta ultima. Quello menzionato per primo – come spiega Kṣe. nello SN (p. 63) – è l'apparizione in mezzo alle sopracciglia di un punto intensamente brillante in cui è la luce indifferenziata di tutta quanta la realtà conoscibile; poi una risonanza, il cosiddetto « suono non prodotto » (*anāhatadhvani*) nel quale sono fuse indistintamente tutte le singole parole; quindi, sulla punta della lingua, un sapore « oltremondano », e così via.

3. Bhā. intende diversamente, e lievemente diversa è anche la lezione da lui adottata (*garbhe cittavikāso viśiṣṭo 'vidyāsvapnaḥ*), traducibile press'a poco con: « Il supremo dischiudimento della mente nell'utero è il sonno della nescienza ». Nella mente, le cui operazioni, fluttuazioni, ecc., sono state dissolte attraverso la concentrazione sull'essenza luce-beatitudine, si invera il supremo dischiudimento « colmo degli ambrosii raggi della luna della coscienza ». A esso corrisponde la distruzione della nescienza, la cessazione della sua attività di suscitatrice della realtà differenziata; il suo « sonno » (ŚSVār, pp. 32-33).

5. Al sorgere – direttamente dal fondo di se stessi – della conoscenza, si ha la Khecarī, lo stato di Śiva
vidyāsamutthāne svābhāvike khecarī śivāvasthā

Al sorgere – direttamente dal fondo di se stessi – della conoscenza, connaturata con quella realtà che è stata prima indicata, a questo emergere spontaneo che rende meschina ogni perfezione limitata e che è possibile solo per volere di Parameśvara, si manifesta la *mudrā* Khecarī – Khecarī in quanto si muove (*carati*) nell'etere (*khe*), ossia nel cielo della coscienza. Qual è la natura della Khecarī? È lo stato essenziato di Fulgore che è sgorgare della beatitudine innata, proprio di Śiva, signore della coscienza. Non consiste quindi in una determinata postura da far assumere al corpo, com'è sostenuto nel testo che dice:[1] « Assunta la posizione del loto, lo

1. Quella che segue è una descrizione della *mudrā* Khecarī che si incontra nel MV, VII, 15cd-17ab. Nell'ambito generale del Tantrismo le *mudrā* sono speciali modi in cui il corpo viene atteggiato e in cui la disposizione delle mani ha un ruolo particolarmente rilevante. Ciascuna delle molte *mudrā* descritte nei testi costituisce l'« impronta » nel corpo di una determinata realtà spirituale. Anzi, come rilevato nel *Devyāyāmala* (citato in TĀ, XXXII, 1-2), non soltanto si può dire che la *mudrā* sia un riflesso di una certa realtà, ma anche viceversa, per cui comporre una *mudrā* equivale a rendere presente quella realtà di cui essa è l'impronta. Si può notare a proposito che nel linguaggio comune *mudrā* è sia la matrice di un'immagine che l'immagine stampata stessa (si veda Gnoli, TĀ, p. 615, nota 2). La facoltà di fare entrare in risonanza determinate realtà attraverso fi-

yogin deve proiettare sull'ombelico il signore dei sensi, poi deve condurlo in forma di bastone fino ai tre eteri del capo. Dopo averlo ivi trattenuto, lo spingerà rapidamente con i tre eteri. Formata questa *mudrā*, il grande yogin può muoversi nell'etere (*khe carati*) ».[1] La natura propria

gurazioni del corpo astratte e rigidamente codificate ha avuto un'applicazione non limitata alla sfera esclusivamente religiosa, come dimostrano il teatro e la danza, in cui anzi sono originariamente sorte, costituendo una parte essenziale dei mezzi di espressione « fisici » (*kāyika-abhinaya*). Kṣe., nel non accettare la descrizione della *mudrā* Khecarī, riportata dal MV, sottintende l'esistenza di una molteplicità di livelli, da quelli più legati a una realizzazione in termini fisici, sino a una forma puramente interiore. Quest'ultima è la « vera » Khecarī – lo stato proprio di Śiva stesso –, che però non annulla gli altri livelli, ma ne costituisce l'essenza, la forza. Sulla concezione della Khecarī nell'ambito śivaita si veda il cap. XXXII del TĀ, dove Abh. presenta i punti di vista di vari Tantra śaiva. Si confronti inoltre il cap. XIV dello SvT e VBh, vv. 77-84. Sulla *mudrā* nello Haṭhayoga si veda *Haṭhayogapradīpikā* (cap. III); in generale si veda Eliade, 1968, pp. 247-48, 349-95.

1. Indispensabile per l'intelligenza di questo brano è il breve commento che gli dedica Jay. in occasione della citazione dello stesso passo da parte di Abh. (TĀ, XXXII, 10cd-12ab). Il « signore dei sensi » è il *manas*, « mente, senso interno »; quanto ai « tre eteri del capo » bisogna rifarsi alla distinzione in otto livelli, di cui si è fatto cenno alla nota 3 a p. 165. Questi otto livelli di realizzazione spirituale sono connessi con piani (*cakra*) disposti lungo l'asse del corpo (l'ottavo, il piano trascendente, è lo *dvādaśānta*, a dodici dita dal capo) e a ognuno è connessa una certa potenza. I tre eteri del capo (e quindi le potenze, loro ipostasi) Śakti, Vyāpinī, Samanā, sono dislocati dal centro delle sopracciglia al foro di Brahmā (apertura localizzata alla sommità del capo). Quello che viene così a formarsi è

della Khecarī è, invece, la suprema Coscienza, come affermato dal *Tantrasadbhāva*: « Grazie alla via del Kula, perpetuamente essa percorre il cammino (*gatim eti*) supremo (*parām*) attraverso il mondo oggettivo;[1] in tutte le creature essa

un tridente interiore di cui l'asta è formata dall'asse centrale del corpo, lungo la quale è fatto salire nella meditazione il *manas*, e le punte sono i tre livelli di potenza sunnominati (il simbolismo del tridente, l'arma di Śiva per eccellenza, è in queste scuole al centro di complesse costruzioni speculative e yogiche). Lo yogin, dunque, assunta una posizione stabile e comoda, deve « afferrare » il suo *manas*, farlo salire dal *cakra* più basso (il *mūlādhāra*), collocarlo nel luogo dell'ombelico e farlo muovere in vario modo qua e là. Quindi, dopo averlo unificato con la potenza del soffio centrale, deve elevarlo dritto come un bastone verso il capo, sede dei tre eteri con le rispettive Potenze, e lì immobilizzarlo attraverso la sospensione del respiro. Poi improvvisamente proiettarlo verso l'alto per mezzo delle tre Potenze Śakti, Vyāpinī e Samanā, e, in tal modo occupato il piano di Unmanā, giungere alla presenza dello Śiva supremo.

1. Testo e traduzione tutt'altro che sicuri. Il manoscritto citato riporta (f. 77a*, linee 4-5): ... *smṛtaḥ* || *gatim atyarthabhāvena khagamārge caiva nityaśaḥ*. Nel secondo *pāda*, che ha una sillaba di troppo (cosa comunque non rarissima in questo tipo di testi), *khagamārge* sembra da correggere in *khamārge* – e questa è per l'appunto la lezione attestata nel ms. 5/445 – senz'altro da preferire a *kulamārgeṇa* della ŚSV; e così *smṛtaḥ* (a sua volta un ovvio errore per *smṛtāḥ*) dell'emistichio precedente, che è concluso in se stesso e presenta una delle etimologie tradizionali del termine « *mudrā* » (con qualche scontata correzione: *mocanād drāvaṇād yasmād mudrākhyāḥ śaktayaḥ smṛtāḥ*, « Le potenze prendono il nome di *mudrā* perché liberano e mettono in fuga [o anche: "liquefanno"] »), è certamente da preferire a *parām*. Una possibile traduzione verrebbe così a essere: « Procede entro la via dell'etere [pur] attraverso il mondo degli oggetti esterni ».

si muove, è nota col nome di Khecarī». In tal modo dunque in questo testo si insegna che la forza, tanto dei mantra che delle *mudrā*, risiede nell'emersione della vera natura propria, identificata nella coscienza. Una tale emersione si invera attraverso l'acquietamento di tutte le perturbazioni māyiche, che hanno il loro fondamento nella visione dualistica della realtà. Dice il *Kulacūḍāmaṇi* («Diadema del Kula»):[1] «Uno è il seme fatto di emissione, una la *mudrā* Khecarī. Colui che li pone in essere entrambi perviene allo stato di perfetta quiescenza». Nello *Spanda* la disamina della forza delle *mudrā* è compresa in quella della forza dei mantra. «Una volta che la perturbazione sia estinta, allora si invera il piano supremo»: con questo mezzo verso (SK, I, 9cd) – benché inserito in un contesto diverso – viene con altre parole indicata la natura della Khecarī, descritta nel *Kulacūḍāmaṇi*. [5][2]

1. Tantra kaula, apparentemente perduto; di certo diverso dal Tantra dallo stesso titolo pubblicato da A. Avalon in *Tantric Texts*, vol. IV (Calcutta - London, 1915). Il seme – dice Abh. in TĀ, XXXII, 64, riferendosi allo stesso verso – è l'Io (*ahaṃ*), che è l'essenza di tutti i mantra, così come la Khecarī lo è di tutte le *mudrā*.

2. «Quando sorge la conoscenza pura, caratterizzatata dal suo essere autoluminosa, emerge l'intima, innata forza che inerisce naturalmente al sé. A questo punto si dischiude la forza delle *mudrā*: è la Khecarī, lo stato di Śiva, in quanto sorge nell'etere di Śiva. È detta Khecarī, poiché si libra nella distesa del cielo della coscienza. Caratterizzata dal sorgere della comprensione, da parte del soggetto, della conformità con l'oggetto meditato e dell'identità di natura con esso, appunto per questo la Khecarī è lo stato di Śiva, ri-

Anche per accedere alla forza dei mantra e delle *mudrā*

6. Il mezzo è il maestro
gurur upāyaḥ

Enuncia (*gṛṇāti*), insegna il vero significato; perciò è detto «maestro» (*guru*).[1] Egli è qui il mezzo, in quanto rende manifesto quale sia [dei mantra e delle *mudrā*] la sfera d'azione. «Questo maestro» si legge nel *Mālinīvijaya* (II, 10) «è detto essere a me [Śiva] uguale: è lui che rende manifesta la forza dei mantra». Nello *Spanda* questo principio, per la sua stessa ovvietà, non viene espressamente enunciato, ma è altresì compreso nella stanza finale (III, 20): «Rendo onore alla mirabile favella del maestro – in cui straordinarie sono le parole e i significati – che ci traghetta al di là del profondo oceano del dubbio». Il maestro – secondo un'altra interpretazione – sarebbe invece la potenza salvifica di Parameśvara. Com'è detto nel *Mālinīvijaya*: «Proprio questo è quel che è chiamato ruota della Potenza, questo è detto bocca del maestro».[2] E anche nel *Triśirobhairava* («Bhairava dalle tre teste»):[3] «Più im-

splendente della penetrazione nella vera natura propria» (ŚSVār, pp. 33-34). Da notare le affinità con SK, II, 3-4 e 6.

1. Si tratta naturalmente di un'etimologia 'creativa'.

2. Il verso citato non figura nel testo edito del MV (cfr. Gnoli, 1985, p. 115, nota 347).

3. Tantra della scuola Trika, non pervenuto, che probabilmente corrisponde all'*Anāmaka* «[Tantra] senza nome».

portante del maestro è quella Potenza che sta nella bocca del maestro». È tale potenza, in quanto conferisce possibilità d'azione, a costituire il mezzo. [6]

Grazie a tale favore del maestro,

7. La perfetta comprensione della ruota della Mātṛkā
mātṛkācakrasaṃbodhaḥ

È sottinteso: «... sorge nel discepolo». Secondo l'insegnamento delle scritture, quali la *Parātrīśikā* («La Suprema, sovrana delle Tre»),[1] la prima «parte» (*kalā*) della consapevolezza riflessa «Io», quella che non ha nulla al di sopra (*anuttara*=A) e non ha famiglia,[2] espandendosi diviene

Il verso, la cui prima parte può anche essere intesa come «più importante di tutto ciò che è importante», gioca sul doppio senso di *guru*, «maestro» e «pesante, importante».

1. Famoso Tantra in auge nella scuola Trika, nella sua forma *ekavīra* (cioè con la dea Parā come unico vertice). Brevissimo (trentasei versi), fu oggetto di due commenti (*Laghuvṛtti* e *Vivaraṇa*) – molto diversi l'uno dall'altro sia per contenuto sia per estensione – da parte di Abh. (l'autenticità del primo è stata recentemente messa in discussione in Sanderson, 2005, p. 142, ma con argomenti che non mi sembrano dirimenti), entrambi magistralmente studiati e tradotti in italiano da R. Gnoli. Al *Vivaraṇa* è stato recentemente dedicato un ampio studio da B. Bäumer (2011).

2. Le speculazioni sul graduale sorgere dei fonemi – che non è altra cosa dal progressivo dispiegamento della totalità del reale – occupano, come si è già rilevato, un posto

colei che ha la natura di Beatitudine (*ānanda* = Ā). Dopo l'apparizione del piano della Volontà (*icchā* = I) e della Signoria (*īśāna* = Ī) manifesta il piano del Dischiudimento (*unmeṣa* = U) che ha

centrale nel Kula (ma sono presenti in vario modo anche in molte altre tradizioni tantriche, non solo śivaite ma anche viṣṇuite e buddhiste). Abh. da parte sua riprende più volte questo tema in TĀ, III, 65-233; TS, cap. III e soprattutto nel commentare i versi 4cd-9 della *Parātrīśikā* nella PTLV e nel PTV. Qui Kṣe. si rifà (con alcune modifiche) appunto allo schema della *Parātrīśikā*, che si discosta sensibilmente da quello proposto dalla maggior parte delle scritture śaiva. A grandi linee diremo che le sedici vocali rappresentano il puro articolarsi della Coscienza nelle sue potenze, le venticinque consonanti occlusive da K a M il dispiegamento del Cammino Impuro (i venticinque princìpi dalla Terra all'Anima), le quattro semivocali Y, R, L, V, le « corazze », le tre sibilanti Ś, Ṣ, S e l'aspirata H i princìpi puri (da Śuddhavidyā a Śiva-Śakti, anche se Kṣe. non lo dice esplicitamente), e infine, il suono composto KṢ, una specie di riassunto universale. La prima delle vocali (A) coincide con il momento « trascendente » della coscienza, il primo e il più alto (*anuttara*), in cui essa non ha ancora manifestato la « famiglia » delle sue potenze (è dunque *akula*, « senza famiglia », o « senza corpo »). Ā è la Beatitudine (*ānanda*) della sua unione con la Potenza (cfr. TĀ, III, 68). I, Ī corrispondono alla potenza di Volontà; U, Ū a quella di Conoscenza. Il profilarsi dell'oggetto all'orizzonte della Volontà dà luogo alle quattro vocali « impotenti » Ṛ, Ṝ, Ḷ, Ḷ3, quattro perché i due aspetti della Volontà (*icchā*) I, Ī sono sollecitati da due diverse presenze di oggetti, l'una rapidissima, balenante (R, ritenuto tradizionalmente il fonema « seme » del fuoco), l'altra più stabile (L, il fonema « seme » della terra). Questi quattro fonemi non hanno una forma consonantica perché, se è vero che appartengono alla sfera dell'oggetto, sono però a questo livello in uno stato di inevidenza, ancora immersi nella Volontà. Le prime sei vocali, combinando-

per essenza il conoscere, e la Minorazione (*ū-natā* = Ū) in cui predomina il primo delinearsi della manifestazione del conoscibile. Dispiega poi la Volontà nel suo duplice aspetto – cioè in una forma sfiorata dai suoni R e L, in quanto colorata da un oggetto di desiderio informato unicamente da uno splendore simile al baglio-re del lampo (R) e da un oggetto caratterizzato dalla stabilità (L); perciò appunto essa è detta essenziata d'ambrosia, perché la manifestazio-ne del conoscibile è a questo livello ancora tut-ta immersa indistintamente nella luce. Questa

si variamente tra loro, danno luogo ai dittonghi E, O (tali infatti vengono considerati dai grammatici indiani, il che è linguisticamente ineccepibile costituendo essi l'esito della monottongazione di due originari dittonghi brevi), AI, AU. E è il « seme » triangolare (in molte antiche scrit-ture indiane, tra le quali la kaśmīra *śāradā* in cui i testi di queste scuole furono in origine vergati, la E ha appunto la forma di triangolo rovesciato). Questi quattro dittonghi costituiscono la potenza d'Azione, nei suoi vari gradi di evidenza. La conoscenza da parte della Coscienza senza superiore (*anuttara*, A) del proprio dispiegamento fino a questo punto dà luogo al *bindu* (Ṃ, risonanza nasale che segue una vocale); *bindu* è infatti tradizionalmente consi-derato come derivante dalla radice *vid-*, « conoscere ». Il desiderio di creazione costituisce il *visarga* (« emissione », Ḥ, breve aspirata sorda che segue una vocale), che sta co-me una cerniera tra la sfera della soggettività e quella dell'oggettività. Da questo livello la realtà può assorbirsi in se stessa (il momento del riposo è rappresentato dai fonemi lunghi), così come può slanciarsi di nuovo verso l'« esterno » (come è nella natura delle vocali brevi). Da A, I, U, Ṛ, Ḷ, nasceranno infatti le cinque classi delle con-sonanti, messe in relazione con i princìpi costitutivi della realtà fenomenica.

forma della Volontà consiste nei quattro semi chiamati « impotenti » (Ṛ, Ṝ, Ḷ, Ḹ): il generarsi da essi di altri semi [= vocali] è infatti impossibile, dal momento che qui la Volontà è stata appena sfiorata dall'apparizione del conoscibile. Unendosi[1] insieme il Senza Superiore (A), la Beatitudine (Ā) e la Volontà (I), si ha il seme triangolare (E); dal congiungersi del Senza Superiore (A), della Beatitudine (Ā) e del Dischiudimento (U) è prodotto il fonema O, caratterizzato dall'insorgere della potenza di Azione (*kriyāśakti*); dalla combinazione di questi due fonemi si ha il seme Esagonale (AI) e quello del Tridente (AU), costituito dalla fusione delle tre potenze in maniera tale che la piena potenza d'Azione ne sia l'elemento predominante, pur sempre pervasa dalle altre due potenze di Volontà e di Conoscenza. Essa rende poi manifesto il Punto (*bindu*), sostanziato dell'unitaria conoscenza del tutto fino a questo livello di dispiegamento; indi il piano dell'Emissione (*visarga*), e cioè i due punti (:), caratterizzati da un'emissione volta insieme all'interno e all'esterno. Rivolgendo la propria consapevolezza riflessa verso l'interno, essa manifesta questo universo come riposato nel Senza Superiore; rivolgendola all'esterno, invece, grazie alle potenze A, I, U, Ṛ, Ḷ, dispiega il tutto fino al principio Anima, nelle cinque pentadi di consonanti occlusive, dalle velari alle labiali. Ciascuna po-

1. Gli esiti degli incontri di vocali che seguono sono tutti foneticamente plausibili.

tenza ne comprende cinque: in tal modo da ognuna nasce una pentade. Sulla base di queste stesse potenze[1] essa manifesta i fonemi detti «interiori» (*antaḥstha*)[2] – questo è il termine

1. Anche la serie delle semivocali è formata dal vario interagire dei primi cinque fonemi vocalici. La base, secondo TĀ, III, 154 sgg., è rappresentata dalla Volontà (I) per Y, R, L e dal Dischiudimento (U) per V.

2. In realtà il termine *antaḥstha* («che sta in mezzo», «interno») sembra impiegato nei trattati antichi di fonetica semplicemente per indicare che la classe delle semivocali «sta fra» la classe delle occlusive e quella delle spiranti (cfr. il commento di Uvaṭa al *Ṛgvedaprātiśākhya*, I, 9). Non chiaramente attestato è invece l'uso di *antaḥstha* come «intermedio», in riferimento al fatto che questi fonemi (Y, R, L, V) sono considerati semivocali, a metà strada, cioè, tra vocali e consonanti (a questo forse allude Patañjali quando nel *Mahābhāṣya* distingue le semivocali dalle occlusive in base al minor grado di occlusione); va poi rilevato che la parola «semivocale» con la quale il termine viene correntemente tradotto è estrapolata dalla tradizione grammaticale greco-latina, dove ha un suo peculiare significato (cfr. Allen, 1953, pp. 29-31). «Intermedio» si presterebbe molto bene a esprimere la duplicità di natura delle «corazze» (si veda l'Introduzione, p. 56). Lo stesso termine «sostegno» con cui alcune tradizioni chiamano questi fonemi – e le «corazze» che a essi sono fatte corrispondere – gioca sottilmente sulle possibili valenze del termine tecnico *antaḥstha*, che rimane sullo sfondo: non soltanto esse sono «interne» all'individuo, costituendone la struttura portante, ma sono anche «intermedie» nel senso che lo sorreggono a metà strada tra la suprema coscienza e l'insenzienza della materia inerte (cfr. PTLV, p. 7). Il numero delle semivocali induce a considerare quattro le corazze, che ordinariamente sono invece cinque – sei con Māyā – (le tre corazze menzionate nel *Vā-*

tecnico impiegato nei trattati di fonetica –, per il fatto che ineriscono alla dimensione interiore dell'individuo, fungendo da corazze quali la necessità e così via; gli stessi vengono indicati nelle scritture col termine « sostegno »,[1] perché, sostenendo il piano del soggetto conoscente, sostengono il tutto. Indi è la volta dei

tulanāthasūtra, v. 6 sono da intendere in un senso completamente diverso). Mentre Abh. in PTV e PTLV identifica i quattro « sostegni » (così sono chiamati nella *Parātrīśikā*) con *kalā, vidyā, māyā* e *rāga*, Kṣe. dice: « *niyati*, ecc. ». Si può ancora notare che il termine *antaḥstha* (la cui forma più antica sembra essere stato il sostantivo *antaḥsthā*) ricorre anche nella forma *antastha*. Il fatto che quest'ultima non sia altro che l'esito di una semplificazione fonetica (la caduta del *visarga* davanti al nesso sibilante + occlusiva; anche il testo edito della ŚSV nel presente brano riporta *antastha*) non ha impedito che pure al « nuovo » termine venisse accordato un suo status, intendendolo come *anta-stha*, « che sta alla fine [del suo proprio luogo di articolazione] » (cfr. Chatterji, 1964, pp. 272-73). Quest'altra interpretazione sembra trasparire nella seconda parte della doppia spiegazione che di *anta(ḥ)stha* dà Abh. nel TĀ (III, 158), se letta senza tener conto della glossa sicuramente erronea del pur dottissimo Jay. (Per una disamina dettagliata dell'intera questione rimando a Torella, 1998). Siamo dunque di fronte all'ennesimo caso di influenza di dottrine strettamente linguistiche su temi apparentemente da esse lontanissimi.

1. Oltre che nella *Parātrīśikā*, questo termine ricorre in due scritture viṣṇuite, l'*Ahirbudhnyasaṃhitā* (XVI, 83-87) e il *Lakṣmītantra* (XIX, 12cd-16ab); cfr. Gnoli, 1985, p. XXII, nota 35. Tuttavia, dal momento che entrambi questi testi mostrano in modo inequivocabile di attingere in più punti a dottrine del Trika, è verosimile che la fonte primaria sia stata proprio la *Parātrīśikā*.

quattro fonemi chiamati « soffi »,[1] poiché si dischiudono al conseguimento della non-dualità, allo svanire della differenziazione. Tra essi, alla fine è il fonema dell'ambrosia (S),[2] perfettamente compiuto, che sta al termine di tutta quanta la creazione. Dopo questo è manifestato il seme del soffio vitale (H): l'universo intero, costituito dall'effondersi dei sei Cammini[3] e distinto in si-

1. Le sibilanti Ś, Ṣ, S e l'aspirata sonora H. Qui il termine *ūṣman*, « soffio caldo, vapore », è messo in relazione con *unmiś-*, « dischiudersi ». La *Parātrīśikā* considera questi quattro fonemi, più KṢ, come i cinque Brahman (Sadyojāta, ecc.) e Abh. li identifica con i cinque princìpi Śuddhavidyā, Īśvara, Sadāśiva, Śakti e Śiva, i più alti nella scala dei *tattva*, ma considerati qui puri-impuri in rapporto alla Coscienza di cui sono manifestazioni.

2. Cfr. TĀ, III, 165cd-167.

3. I sei Cammini (*adhvan*) sono, per così dire, sei diverse angolazioni da cui guardare al dispiegamento della realtà e nel contempo sei vie diverse attraverso cui risalire fino a Śiva (i fonemi, i mantra, le formule, le compagini, i princìpi, i mondi); cfr. Filliozat, 1994. I primi tre sono raggruppati nella categoria del significante, i secondi in quella del significato. Dei sei Cammini si parla anche nelle Saṃhitā viṣṇuite, dove però sono visti, invece che come vie parallele tali che il percorrimento di una è insieme anche quello di tutte le altre (cfr. SvTU, vol. II, p. 52), come tappe consecutive di un percorso ascendente dai mondi ai fonemi (dal punto di vista dell'adepto che procede verso la liberazione) o discendente dai fonemi ai mondi (se visto in chiave cosmogonica); vi sono anche significative differenze tra i testi śaiva e quelli vaiṣṇava circa la natura stessa dei singoli cammini (il cammino dei *pada*, ad esempio, è per gli Śaiva costituito dalle « parole » di un lungo mantra, mentre per i Vaiṣṇava dai quattro « piani » di veglia, sonno, ecc.: cfr. Hikita, 1993; Sferra, 1994).

gnificanti e significati, è rappresentato da questo fonema formato dal « suono non prodotto » (*anāhata*) incrementato dalla potenza Senza Superiore (*anuttara*). Il tutto consiste infatti in questo fonema, nel senso che – in base al principio grammaticale della « condensazione » – è contenuto entro Śiva e Śakti, ovvero – per dirla in questi termini – entro il Senza Superiore e il « suono non prodotto ».[1] Della consapevolezza

1. L'ultimo fonema è l'aspirata H, concepita come la sintesi di due elementi. Il primo è il « suono non prodotto », ovvero quella risonanza che lo yogin è in grado di percepire dentro di sé e che è la forma sonora propria dell'Energia all'interno dell'individuo (quale soffio vitale, *prāṇa*) concepita come « suono senza vocale » (*anacka*), una H rarefatta e indicibile in quanto priva della vocale di appoggio; è questo « frammento immanifesto » di H (che sta alla base anche del *visarga*, Ḥ) il suono inarticolato che sorge spontaneamente nella gola della donna al momento dell'orgasmo, secondo Abh. (TĀ, III, 146-47), che fa riferimento a un verso del perduto *Kulagahvara* (si veda anche TĀV, vol. II, p. 141). Il fonema H, di cui il testo qui parla, è appunto questo « suono non prodotto » consolidato e « grossificato » dall'unione con la potenza Senza Superiore (A), e diventato così consonante vera e propria. Esso risulta dunque costituito dal primo e dall'ultimo fonema del sanscrito (A e H) e, in base all'artificio grammaticale della « condensazione » (*pratyāhāra*), largamente usato a fini di economia espositiva a partire da Pāṇini – secondo il quale per nominare una serie basta menzionare il primo e l'ultimo elemento, immaginandoli comprensivi degli altri –, ma verosimilmente già in voga nella tradizione grammaticale precedente, H è detto costituire l'universo intero. Universo che è compreso nell'unione Śiva-Śakti che Kṣe. omologa ad *anuttara-anāhata*. In questo modo è possibile ritenere che Kṣe. identifichi, di-

riflessa « Io » – che costituisce la forza del grande mantra (AHAṂ, « Io ») – questa è l'essenza. Come ha detto il nostro maestro Utpaladeva: « Il piano dell'Io è il riposo della luce in se stessa [o "nel Sé"] e questo riposo è la libertà che si invera con la cessazione di ogni dipendenza, ovvero l'agire per eccellenza, la sovranità ».[1] Quello che è il vero essere della Mātṛkā, fino a questo punto, è illustrato infine attraverso il « seme della sommità » (KṢ), il quale è formato dalla aggregazione dei fonemi K e S – come comprensivi di tutte le consonanti – e ha per essenza l'unione del Senza Superiore e dell'Emissione (*visarga*).[2] Ma ora basta col divulgare la dottrina segreta...

versamente da Abh. nei commenti alla *Parātrīśikā*, i cinque princìpi più alti con gli ultimi quattro suoni, prendendo cioè insieme Śiva e Śakti come un unico principio. In senso più lato ci si può limitare a dire che, mentre le quattro semivocali costituiscono il movimento della Coscienza verso la differenziazione, i quattro « soffi » rappresentano il cammino inverso (cfr. TĀ, III, 181cd-183ab).

1. *Ajaḍapramātṛsiddhi*, vv. 22-23ab.

2. Il gruppo consonantico KṢ – qui formato da K e S, col conseguente passaggio della sibilante da dentale S a retroflessa Ṣ – è considerato dalla generalità dei testi tantrici un suono unitario, come del resto fortemente unitario è il grafema che lo rappresenta in tutte le scritture del subcontinente indiano; esso occupa l'ultimo posto nella serie dei suoni del sanscrito presentata dalla speculazione esoterica. Anche qualcuno dei trattati classici di fonetica sembra incline a riconoscergli lo status di suono unitario, pretesa che appare, alla luce della moderna fonologia indoeuropea, problematica ma non del tutto infondata (cfr. Allen, 1953, p. 79, che cita a supporto l'opinione

Si invera dunque la perfetta comprensione della ruota della Mātṛkā e tale comprensione si configura come compenetrazione nella vera natura propria, pienezza indifferenziata di coscienza e beatitudine. Ruota della Mātṛkā – della quale è detto nella tradizione,[1] a indicarne l'eccellenza: « Non c'è conoscenza (*vidyā*) al di là della Mātṛkā »[2] – è l'insieme delle potenze sunno-

di Benveniste; Padoux, 1990, p. 156, nota 198). KṢ assume il significato di momento di ricapitolazione e unificazione della Mātṛkā. Sempre in virtù dell'espediente della « condensazione », in esso sono considerate contenute tutte le consonanti. Le consonanti, da parte loro (come si legge nel TĀ, III, 183cd-184ab), sono 'animate' interiormente dalle vocali, con cui prima della manifestazione formano un tutto inscindibile; sono esse infatti che le rendono pronunciabili. K e S, prima e ultima consonante (H, lo si è visto, ha un suo status separato; come ha appena detto Kṣe., è S che « sta al termine di tutta quanta la creazione »), sono dunque 'animate' dal Senza Superiore e dall'Emissione (A e Ḥ), la prima e l'ultima vocale (la fricativa Ḥ viene infatti tradizionalmente inclusa tra le vocali). In KṢ sono così implicite tutte le consonanti e, in un certo senso, anche tutte le vocali. Questo passo della ŚSV è riportato e interpretato da Jay. nel suo commento al TĀ (vol. II, p. 178). KṢ, dunque, è come contessuto con tutti i fonemi indistintamente, misteriosamente presente all'inizio e alla fine di ognuno e anche quando essi si uniscono l'un l'altro; è per questo che gli spetta l'appellativo di « pervasore » (cfr. TĀV, vol. IV, p. 193).

1. SvT, XI, 198a.

2. *Vidyā* può anche essere inteso nel senso tecnico di mantra «femminile»: non ci sono *vidyā* al di fuori della Mātṛkā, che tutte le genera. In altri contesti (*Uttarasūtra*, testo appartenente al ciclo del *Niśvāsa*), lo stesso viene affermato a proposito dei mantra (cfr. Törzsök, 2009, p. 32).

minate, quali Senza Superiore, Beatitudine, Volontà e così via. Tutto ciò è qui accennato solo nelle linee generali; ne è data invece una dettagliata spiegazione dal nostro maestro [Abhinavagupta], in opere come il *Tantrāloka*, il *Parātriṃśikāvivaraṇa*, ecc.

Anche nel *Siddhāmṛta* («Ambrosia dei Perfetti») è scritto:[1] «Kuṇḍalinī, essenziata di coscienza, è qui principio vitale dei semi [le vocali]. Nasce da essa la triade formata dallo Stabile (A), dalla Volontà (I) e dallo Schiudersi (U), da cui derivano via via i vari suoni vocalici. Ā nasce da A, e via dicendo, fino alla Kalā dell'Emissione (Ḥ). Dall'Emissione nascono le varie consonanti da K a S. Essa è, infatti, quintuplice[2] e come *bindu* si manifesta su cinque piani: all'esterno, all'interno, nel cuore, nel *nāda* e nella sede suprema. Il *bindu* pervade l'uomo dal cuore fino al capo.[3] Privi del primo e dell'ultimo, i man-

1. La stessa citazione compare nel TĀ, III, 220-25 come tratta dal *Siddhayogeśvarīmata*. Il *Siddhāmṛta* deve essere quindi un altro nome dello stesso Tantra o un suo compendio.

2. È questo il numero delle classi delle occlusive.

3. Secondo Jay., che commenta questo passo in occasione della citazione dello stesso nel TĀ (TĀV, II, p. 210), l'Emissione si presenta come *bindu* (termine che abbiamo già incontrato nel senso di «punto luminoso», «coscienza»), cioè come soggetto conoscente (dalla radice *vid-*, «conoscere»). Le sue manifestazioni sono su cinque piani, che si possono raggruppare nei tre livelli Uomo-Potenza-Śiva proposti dalla scuola Trika. Esterno, interno e cuore (il luogo dove l'esterno si interiorizza) corrispondono al livello Uomo; *nāda* (la sonorità interiore e inarticolata) alla Potenza; il piano supremo (localizzato nello

tra[1] sono [sterili] come nuvole d'autunno. Questo è il tratto distintivo del maestro: egli deve far conoscere il primo e l'ultimo. Un tale sapiente va adorato come se fosse Me, è Bhairava stesso, la sua natura è divina. Poiché qualsiasi verso o stanza è connesso con il primo e con l'ultimo, perciò egli, così conoscendo, li vede tutti nella forma di mantra». «Quella potenza di Śiva che è essenziata di attività» dice con altre parole lo *Spanda* (III, 16) «è causa di legame, quando risiede in anime imprigionate ... quando invece sta nel cammino che le è proprio è conosciuta come quella che conferisce i poteri». [7][2]

dvādaśānta, «[il piano] alla fine di dodici dita [sopra il capo]») a Śiva. Il *bindu* è presente anche nel corpo individuale, ricreando su un diverso piano microcosmico la stessa forma pentapartita, dislocata via via nel cuore, nella gola, nel palato, nella «fine della śakti» (un ulteriore passo dello stesso testo citato da Jay. *ibid.* dice appunto *nāsānte*, termine che sta verosimilmente a indicare il cosiddetto «*dvādaśānta* nasale» – cfr. TĀ, II, 61 –, sede ultima della Potenza; l'esplicita localizzazione della «fine della śakti» nel *brahmarandhra* o «fontanella» si trova nello SvTU); e, infine, nello *dvādaśānta* supremo di cui si è già detto.

1. «Il primo e l'ultimo» sono i fonemi A e H dai quali è abbracciata tutta quanta la Mātṛkā (e dunque la totalità del reale); da essi è formato il grande mantra AHAṂ (si veda TĀ, III, 202bc-208ab), ovvero la presa di coscienza «Io» (*ahaṃ* significa appunto «io») che è l'essenza dei mantra, senza la quale essi non sono che suoni privi di senso e di efficienza.

2. Il commento di Bhā. presenta qualche punto oscuro: «La Mātṛkā, autoluminosa, è la suprema potenza d'azione del Signore; la ruota è l'insieme delle "forze" (*kalā*) che la compongono; *saṃbodha* è da intendere nel senso di "perfetta conoscenza" di queste. Grazie a tale conoscenza, la illusoria manifestazione (*vivarta*), caratterizzata dal duali-

Per un tale yogin che possiede la perfetta comprensione della ruota della Mātṛkā

8. Il corpo è offerta sacrificale
śarīraṃ haviḥ

Quello che è il corpo – materiale, sottile, ecc. –, da tutti consacrato come il soggetto conoscente,[1] quello appunto è per il grande yogin l'offerta sacrificale, deposta nel supremo fuoco della coscienza. Per questo grande yogin, infatti, la

smo di significante e significato, appare sempre come differenziata-non differenziata, dal momento che promana dalla potenza d'Azione [o anche: "da differenziata (quale appare), si rivela in realtà sempre come non differenziata...". Il testo edito qui non mi sembra convincente; ho consultato anche il ms. n. 1421, Research Library, Srinagar, che però riporta la stessa lezione]. Dal Signore che è luce perenne e intramontabile sorge in principio, con la protensione verso l'energia, la potenza di Volontà. Poi appaiono la "percezione" e il "contatto"; quindi, contenente il riflesso di tutta la realtà oggettiva [o anche: "di tutti gli oggetti significati"], sorge il "suono non prodotto da organi vocali" che comprende al suo interno [tutte] le parole, le frasi e le cose significate; poi l'attività, costituita dall'energia vitale, la Parola, pregna dei cinquanta fonemi; quindi la nascita del tutto. Per questo la Mātṛkā è detta essere la radice unica dell'insieme delle cose, a cominciare dai mantra; non altro da essa è la potenza d'Azione di Śiva che in tale modo si dispiega. Quando si realizza la conoscenza della ruota della Mātṛkā, allora qualsiasi cosa egli dica, trovandosi nella condizione di illuminato, il signore acquista il dominio dei mantra» (ŚSVār, pp. 35-36).

1. Leggo, ovviamente, col ms. Ch *sarvair yat pramātṛtvena*, in luogo di *sarvaiśvaryapramātṛtvena* del testo edito (p. 32).

qualifica di soggetto conoscente spetta alla coscienza sola ed egli è permanentemente compenetrato di tale convinzione, avendo cessato di identificare la soggettività con il corpo. Com'è detto nel *Vijñānabhairava* (v. 149): «Nel fuoco, ossia nel ricettacolo del grande vuoto, sono offerti gli elementi, i sensi, gli oggetti dei sensi e così via, insieme con la mente. Questa è l'oblazione suprema, e la Coscienza ne è il cucchiaio sacrificale».[1] E anche nel *Timirodghāṭa*: «In virtù del divoramento, o Dea, del corpo dell'amico, del parente affezionato, del benefattore, della persona carissima, spicca il volo la fanciulla celeste».[2]
Qui il significato inteso, in breve, è appunto lo svincolarsi dall'attribuzione al corpo della qualifica di soggetto conoscente. Anche nella *Bhagavadgītā* (IV, 27) si legge: «Altri offrono tutte le azioni dei sensi e dei soffi vitali nel fuoco yogico della padronanza di sé, acceso dalla conoscenza». E nello *Spanda* (II, 6): «Quando la perturbazione è estinta, allora si invera il piano supremo». «La perturbazione» dice Bhaṭṭa Kallaṭa commentando questo passo «consiste nel

1. Il rito dell'oblazione consiste nel gettare con un cucchiaio del burro fuso nel fuoco. La coscienza (individuale) illuminata fa da cucchiaio sacrificale, cioè da intermediario attivo tra il mondo limitato e il vuoto dinamico della Coscienza indifferenziata (*cit*) in cui getta a mo' di offerta tutti gli aspetti della realtà fenomenica (cfr. Silburn, 1961, p. 167).

2. Ovvero (ahimè sciupando la folgorante formulazione di questo Tantra, oggi in parte perduto): sacrificando ogni attaccamento individuale si dischiude il piano della suprema coscienza. Nell'unico manoscritto pervenuto il verso non figura.

collegare la nozione di "io" a cose quali il corpo, ecc.». [8][1]

E per questo yogin

9. La conoscenza è cibo
jñānam annam

Quella conoscenza a proposito della quale prima si è detto «Il legame consiste nella [non] conoscenza» (I, 2), per il fatto che è mangiata, divorata, è per gli yogin cibo. La qual cosa è confermata dalla scrittura già citata:[2] «Allora egli tutto divora, la morte, il tempo, l'insieme delle Compagini (*kalā*), la moltitudine delle forme di manifestazione (*vikāra*), l'identificazione con le conoscenze (*pratipattisātmyam*), la massa delle rappresentazioni differenziate di unità e molteplicità». Secondo un'altra interpretazione,[3] la conoscenza cui si riferisce il sūtra è quella costituita dalla presa di coscienza della vera natura propria. In questo caso, essa è per lo yogin nutrimento, poiché conducendo al pieno appagamento è causa

1. Una volta acceso il fuoco del mantra, in esso brucia il corpo fisico, prodotto dal karma. Ora l'adepto si installa in un corpo divino. Questo è il corpo supremo del sacrificatore (*yajamāna*, ovvero colui che fruisce del sacrificio, il «committente»), il signore della coscienza. Tutta la realtà fenomenica, corpo, ecc., costituisce l'oblazione che viene arsa nel fuoco del Grande Essere (ŚSVār, pp. 37-38).

2. Sopra, p. 116.

3. È quella di Bhā.

del riposo nel Sé. Com'è detto nel *Vijñānabhairava* (v. 148): « La forma piena che nasce giorno dopo giorno in chi si dedica all'una o all'altra delle pratiche meditative (*yukti*), quella è qui la sazietà, la condizione di perfetta pienezza ». In questo passo la *yukti* consiste nella conoscenza dei centododici livelli.[1] E anche questo è illustrato nello *Spanda* (III, 12): « Egli rimarrà risvegliato in tutti gli stati ».[2] [9]

Se però lo yogin non riesce a mantenersi in questo stato di perenne attenzione, allora, anche se possiede la conoscenza, per difetto di una concentrata attenzione

10. Venuta meno la conoscenza, ha la visione del sogno che nasce da essa
vidyāsaṃhāre tadutthasvapnadarśanam

Se la conoscenza pura sostanziata dal rifulgere di questa esperienza viene meno, rifluisce, allora si produce la visione, la chiara emersione del sogno che da essa trae origine (*tadutthasya*).[3]

1. In centododici la tradizione a cui appartiene il VBh stabilisce il numero delle diverse pratiche meditative.

2. « Egli rimarrà risvegliato in tutti gli stati [veglia, ecc.]: con la conoscenza contemplando l'oggetto del conoscere, tutto riferirà all'unica realtà. Pertanto non potrà essere tormentato da ciò che è 'altro' ».

3. Il commento che segue sembrerebbe autorizzare una interpretazione di questa espressione più sottile e più letterale insieme: « [del sogno] che da essa esce », cioè che progressivamente abbandona tale conoscenza pura.

Quello che è chiamato sogno è lo stato in cui gli impulsi prodotti dalla conoscenza si vanno via via affievolendo – stato che consiste nella differenziazione e nel vario dispiegarsi delle rappresentazioni discorsive. «Né ciò può essere insegnato senza il favore del Benigno,» è scritto nel *Mālinīvijaya*[1] «e se poi l'insegnamento, in un modo o nell'altro, è impartito ugualmente, esso non lascia alcuna impressione latente». E di seguito: «Colui che, invece, avendo ottenuto [dall'insegnamento ricevuto] soltanto un'impressione latente, non riesce a sviluppare in sé uno stato di attenzione, costui è congiunto dai demoni Vināyaka a fruizioni instabili». Non diversamente lo *Spanda* (III, 3): «In caso contrario, di continuo nello stato di veglia e di sonno la creazione sarebbe libera come lo è per l'uomo comune; tale è infatti la natura della creazione».[2]

Dunque questo si insegna: che lo yogin deve essere permanentemente assorbito nella intima considerazione della conoscenza pura. Com'è detto nel *Pūrvatantra*: «Egli, quindi, aspirando alla fruizione suprema, non deve attaccarsi a

1. Un verso che, come i successivi, non figura nel testo edito di questo Tantra.

2. Se lo yogin – spiega Kṣe. nello SN (pp. 57-58) – decadesse dalla concentrazione nella Coscienza, perderebbe il potere di creare, che aveva acquistato nell'identificarsi col supremo Soggetto, e tornerebbe in balia del vario fluttuare del mondo fenomenico (indipendente dalla sua volontà), prodotto dalla libera creazione del Signore. La stanza va intesa in connessione con le due che la precedono (si veda, sopra, la nota 2 a p. 143).

queste [fruizioni] ». Anche nello *Spanda* (I, 21): « Colui che è costantemente inteso a investigare la realtà dell'energia vibrante (*spanda*), anche in stato di veglia realizza in breve la propria vera natura ».

È stato così esaminato, a partire dal sūtra: « Il mantra è coscienza », il mezzo « basato sulla Potenza », che consiste essenzialmente nella intima applicazione sulla forza dei mantra e delle *mudrā*. A proposito di questo mezzo, così si pronuncia la tradizione: « È chiamata "basata sulla Potenza" (*śākta*) quella compenetrazione che si raggiunge meditando su un oggetto con la sola mente, senza ricorrere al "proferimento" ». Avendo di mira coloro a cui faccia difetto la capacità di costante e vigile attenzione, è stato dato spazio all'insegnamento del mezzo « individuale » (*āṇava*), con quel sūtra che dice: « Se viene meno la conoscenza, si ha la visione del sogno che nasce da essa ». [10][1]

Termina qui, nel Commento agli *Śivasūtra*, il Secondo Dischiudimento, nel quale è illustrato il mezzo « basato sulla Potenza ».

1. Bhā. interpreta nel senso inverso. La conoscenza è quella limitata, « quella che percepisce il saṃsāra ». Quando questa è distrutta, è allora che il mondo fenomenico viene visto nella sua natura illusoria, di « sogno », che traeva origine proprio da quel conoscere erroneo ora dissolto. Quella che si realizza quando sorge questa visione è una condizione come di chi è libero da ogni legame, è lo stato di unità con l'oggetto contemplato, la condizione di permanente appagamento (ŚSVār, pp. 39-40).

A questo punto, nell'intento di insegnare il mezzo «individuale» (*āṇava*), il sūtra illustra la natura propria dell'anima limitata (*aṇu*).[1]

1. Il sé è la mente
ātmā cittam

La mente (*citta*), costituita dall'intelletto (*buddhi*), dal senso dell'io (*ahaṃkāra*), dal senso interno (*manas*) con le loro rispettive forme di attività, quali la determinazione e così via, suscitate dagli oggetti e dalle latenze karmiche che di continuo l'affettano – è con tale mente, dico, che è identificata l'anima limitata, il sé (*ātman*), che così si chiama in quanto «va errando» (*atati*),[2] vaga per le matrici assumendo varie modalità [luminosa, ecc.],[3] perché ignaro della propria

1. Con il termine *aṇu*, «atomo, particella», viene designata l'anima individuale, come derivante dalla contrazione, «atomizzazione», della Coscienza suprema. Sono detti perciò *āṇava* (agg. da *aṇu*) quei mezzi di realizzazione accessibili e consoni alle esigue forze dell'anima limitata.

2. Il termine *ātman* è dunque qui artificiosamente fatto derivare dalla radice *at-*, «andare errando» (*ātman* deriva in realtà da *an-*, «respirare»).

3. Intelletto, senso interno, senso dell'io costituiscono l'e-

vera natura che è Coscienza (*cit*). Così va inteso il sūtra. Quello che va errando è soltanto il sé limitato (*aṇu*) e non il sé che è identificato unicamente con la Coscienza. La definizione del sé che era stata data all'inizio [« Il sé è coscienza », I, 1] mirava dunque a illustrare la vera natura che lo costituisce; ora invece è fatto riferimento alla condizione limitata (*āṇava*), la cui caratteristica principale è il determinarsi nel sé di uno stato di contrazione. Tra le due definizioni non c'è quindi incongruenza. [1][1]

lemento mentale (*citta*). L'intelligenza si esplica nell'attività determinativa (« questo è così ») ed è luce (*prakāśa*), espressione della componente *sattva*; dal senso interno e dal senso dell'io, permeati di *rajas* e *tamas* (instabilità, perenne agitazione; inerzia e ostruzione) deriva il pensiero discorsivo, dualizzante, le costruzioni mentali, e la tendenza a riferire tutto a uno specifico io limitato (*abhimāna*) (« questo è mio, non è mio », ecc.). *Sattva*, *rajas* e *tamas* sono le tre « qualità » (*guṇa*) della Natura (*prakṛti*), le forme della quale sono determinate dal vario miscelarsi di queste tre disposizioni: luminosa e spirituale la prima, dinamica e passionale la seconda, pesante e ottusa la terza. Originariamente propria del sistema Sāṃkhya, questa concezione, così come l'intero schema Sāṃkhya di classificazione della realtà, è passata a far parte, con integrazioni e modificazioni, del patrimonio comune della tradizione tantrica; cfr. Torella, 1999b.

1. Bhā. inserisce il sūtra nell'ambito dell'esame dei poteri sovranormali (*vibhūti*). Nella condizione limitata, in cui il sé appare ridotto all'elemento mentale (*citta*), all'*ātmancitta* sono alieni quei poteri che invece ineriscono al sé in stato di pienezza. Come dice l'anonimo glossatore di Bhā.: « Le fantasie, ecc., di chi non è congiunto [con la suprema realtà] non sono visibili agli altri, non si manifestano all'esterno; ma se uno è congiunto con essa, allora anche i

Per questo sé limitato, che si identifica con l'elemento mentale,

2. La conoscenza è il legame
jñānaṃ bandhaḥ

Legame è quella conoscenza in cui agiscono determinazioni, ecc., informate a piacere, dolore e offuscamento, la quale, per sua natura, manifesta quella differenziazione che a essi si conviene. Proprio perché vincolata da un siffatto conoscere, l'anima erra nel saṃsāra. Com'è detto nel *Tantrasadbhāva*: «Il conoscitore delle qualità (*guṇa*)[1] è affetto ora dal *sattva*, ora dal *rajas*, ora dal *tamas*. Così erra l'essere corporeo, vagando da una sede all'altra». Lo stesso principio esprime lo *Spanda* (III, 17-18): «Avvinta dal corpo ottuplice (*puryaṣṭaka*),[2] formato dal sor-

mantra, ecc., sono capaci di realizzare qualsiasi cosa, per ardua che sia...» (ŚSVār, p. 42).

1. Il sé limitato. Il verso (XXVIII, 62) ricorre, senza varianti significative, nel più completo manoscritto 5/445.

2. Il *puryaṣṭaka*, «corpo ottuplice» o «l'ogdoade nel corpo», è una sorta di corpo sottile (*sūkṣmadeha*) nel quale sono compendiate le impalcature psichiche della persona; è tale corpo ottuplice a essere soggetto alla trasmigrazione. La sua composizione può essere diversa da scuola a scuola, variando da otto princìpi (è il caso della SK, qui citata) fino a trenta (si vedano ad esempio i commenti di Rāmakaṇṭha al *Kālottarāgama* e al *Kiraṇāgama*); cfr. Torella, 1979, pp. 376-77, note 35, 36; Torella, 2002, p. 204, nota 24. Gli elementi sottili (*tanmātra*) sono il suono, il tatto, il colore, il sapore, l'odore; il loro combinarsi dà origine agli elementi

gere degli elementi sottili, dal senso interno, dal senso dell'io e dall'intelletto, [l'anima individuale] non libera, esperimenta le fruizioni che le derivano dal corpo ottuplice, determinate dalle costruzioni mentali, e per la presenza di esso vaga nel saṃsāra». E, nell'intento di additare la via d'uscita da tale condizione, continua: «Perciò noi indichiamo la via che porta al dissolvimento del saṃsāra». [2][1]

Tuttavia, sulla scorta di quanto è affermato nel *Vijñānabhairava* (v. 137):[2] «Ogni conoscere è fonte di luce, così come fonte di luce è il sé; ed è nel conoscere che il conoscitore si illumina, dal momento che queste due realtà si implicano l'un l'altra», è lecito obiettare che, se la conoscenza[3] è in se stessa luce, come può allora costituire un legame? Questo è vero, ma solo se per grazia di Parameśvara si perviene a tale riconoscimento.

Se però la potenza di Māyā inibisce questa presa di coscienza, allora

grossi, quali la terra, ecc. (si veda Torella, 2002, p. 195, nota 19; Torella, 2008b, p. 70; cfr. Bronkhorst, 1994).

1. È questa conoscenza inferiore, viziata dall'attaccamento al mondo fenomenico, che costituisce il legame della mente e rende impossibile il conseguimento dei poteri (ŚSVār, p. 43).

2. Il verso è trasmesso dagli autori dei due commenti che ci sono pervenuti, Śivopādhyāya e Bhaṭṭānanda (entrambi molto tardi), con notevoli varianti.

3. Si vuole intendere: «qualsiasi conoscenza».

3. Il non-discernimento dei princìpi (la Forza [limitata], ecc.) è Māyā
kalādīnāṃ tattvānām aviveko māyā

Il non-discernimento dei princìpi – dalla Forza (*kalā*), cioè la capacità d'azione limitata, fino alla Terra –, che costituiscono le « corazze », il corpo ottuplice e il corpo materiale; vale a dire, il mancare di comprendere (*apratipattiḥ*) come questi princìpi, che [nella comune opinione] si pretendono separati [dal vero Sé] (°*pṛthaktvābhimatānām eva*), in realtà non lo siano.[1] Tale assenza di discernimento è Māyā, la « proliferazione » (*prapañca*) che è fondata sulla non-percezione della vera realtà. È detto nel *Tantrasadbhāva*:[2] « In lui la Coscienza è rinvigori-

1. Propongo di correggere il testo edito aggiungendo *a*°, con significato di negazione, a *pratipattiḥ*. In queste scuole è individuato un duplice livello di errore riguardo alla natura del soggetto. Il primo è la sua identificazione con piani quali quello del corpo e, via via, del soffio vitale, della mente, ecc. Il secondo, più sottile, è anche più insidioso, come lo sono le verità che si fermano a metà strada: rendersi conto che l'Io non può essere ravvisato nel corpo, ecc. e quindi respingere queste realtà come totalmente estranee al sé e radicalmente « altre ». Accogliendo il testo edito, Kṣe. intenderebbe riferirsi alla prima forma, il che di per sé non sarebbe impossibile ma che mal si accorda con l'uso del termine *abhimata*, che di norma ha il senso di « (erroneamente) ritenuto », « preteso (per tale) ».

2. Il verso corrisponde, pur con molte varianti, a IX, 20-22 nei manoscritti citati. Passi di contenuto molto simile si trovano anche in altri Tantra; cfr. *Svāyambhuvāgama*, I, 10; *Kiraṇāgama*, I, 16, ecc.; SvT, XI, 98 sgg.; cfr. anche ĪPK, III, 2, 11.

ta[1] da una possibilità d'azione limitata (*kalā*), il campo dell'esperienza è mediato da un conoscere [limitato], il suo sé è colorato dall'attaccamento, è congiunto con l'intelligenza e gli altri sensi. In tal modo gli inerisce il legame māyico, come un ventre [che lo racchiude]. Nel legame māyico trovano il loro fondamento tanto il merito morale quanto il demerito, e così via. Stando in questi vincoli, [l'anima-frammento] destinata alla cattività giace avviluppata da essi». «[Essi, tuttavia,][2]» dice con altre parole lo *Spanda* (III, 20) «tendendo a occultare quella che è la loro natura ultima, [precipitano] i non illu-

1. Nel senso che dopo il totale depotenziamento che segna la caduta della Coscienza al livello di soggetto individuale, «atomico», *kalā* opera su di essa una parziale revitalizzazione. È forte l'impressione che i testi giochino volutamente sulla somiglianza tra *udbalita*, «rinvigorito» e *udvalita*, «coperto, circondato», che in manoscritto poi sono addirittura indistinguibili nella maggior parte delle scritture indiane. Questa ambiguità rispecchierebbe particolarmente bene la duplice valutazione che può essere fatta delle funzioni delle cosiddette «corazze». Esse costituiscono, infatti, da un lato una limitazione, una contrazione dell'infinità della coscienza; dall'altro, invece, è proprio attraverso di esse che la coscienza decaduta ritrova un barlume della sua forza, con cui muovere al recupero della condizione di pienezza – motivo quest'ultimo presente per ovvie ragioni soprattutto nelle scuole nondualiste.

2. Le infinite forme in cui si manifesta l'energia vibrante (*spanda*) – nella citazione si fa riferimento alle tre qualità (*guṇa*) –, presentandosi come realtà autonome e separate, costituiscono un legame. Sono limitanti nella misura in cui vengono percepite come limitate.

minati [nel cammino terribile della trasmigrazione arduo da oltrepassare] ». [3][1]

Quindi, per sopprimere tale assenza di discernimento,

4. Nel corpo il riassorbimento delle parti
śarīre saṃhāraḥ kalānām

[Tre i piani del corpo:] c'è un corpo grosso formato dagli elementi grossi, un corpo sottile formato dal corpo ottuplice e uno supremo che arriva fino a *samanā*.[2] Nel corpo, dunque, attraverso la realizzazione meditativa (*bhāvanā*) del dissolvimento di ciascun principio nella rispettiva causa,[3] oppure in forza della raffigurazione mentale della loro combustione, ecc., deve essere visualizzata la distruzione delle « parti », delle sue porzioni, ossia dei vari princìpi, dalla Terra fino a Śiva. Questo è quanto bisogna aggiungere.

1. Nell'interpretazione di Bhā. (pp. 43-46) Māyā è il non-discernimento dei princìpi fino a *kalā*; il loro retto discernimento è fondato sui cinque princìpi di là da essi, i cosiddetti princìpi puri, dalla Conoscenza Pura a Śiva. Lo status di « principio » (*tattva*) non deve far dimenticare che tutte queste entità non sono da ultimo che provvisori modi di presentazione (*avasthā*) del Sé.

2. Si veda la nota 3 a p. 165.

3. Ciascun principio (*tattva*) si riassorbe in quello che nella scala di purezza (nel senso di prossimità alla fonte) immediatamente lo precede, purificandosi così in esso.

Com'è detto nel *Vijñānabhairava* (v. 56): «Lo yogin mediterà (*cintayet*) il tutto sotto la specie via via dei vari Cammini [il Cammino dei mondi, ecc.], secondo la modalità grossa, sottile, suprema, fino a raggiungere, al termine, il dissolvimento della mente (*manas*)».[1] E ancora (v. 52): «L'adepto deve meditare la propria fortezza come bruciata dal Fuoco del Tempo, scaturito dal piede del Tempo.[2] Alla fine sorgerà l'immagine pacificata». E così in tutte le scritture.

Per questo, i mezzi, quali la meditazione/visualizzazione (*dhyāna*) e così via, figurano nel *Pūrvaśāstra* come «individuali»: «La compenetrazione che si ottiene grazie al proferimento, alle posture del corpo, alla meditazione/visualizzazione, ai fonemi, alla formazione dei luoghi,

1. È una forma di meditazione/visualizzazione (*dhyāna*), compresa fra i mezzi «individuali», come suggerisce l'impiego del verbo *cintayet* (cfr. Silburn, 1961, p. 101), che configura un'azione legata alla sfera intellettuale e psichica individuale, all'avanzamento graduale, ecc. A questa tipologia l'assegna anche il commento di Śivopādhyāya al VBh (p. 44). I sei Cammini sono divisi in due gruppi (si veda, sopra, la nota 3 a p. 179): nell'ambito di ciascun gruppo il piano grosso (mondi, formule) è meditato come riassorbito e purificato nel piano sottile (princìpi, mantra) e questo nel supremo (forze o 'compagini', fonemi).

2. Il Fuoco del Tempo (Kālāgni) è il fuoco della dissoluzione cosmica alla fine dell'eone. Come mostra l'iconografia, esso scaturisce dall'alluce del piede destro di Śiva. Il corpo viene spesso (per esempio, in *Śvetāśvatara Up.*, III, 18, ecc.) chiamato «la fortezza dalle nove porte (occhi, orecchie, narici, bocca, organi eiettori)».

quella è giustamente detta "individuale" ».[1] Questa specie di mezzi, proprio perché grossolana, non compare nello *Spanda*, in cui è dato spazio solo alla illustrazione del mezzo « basato sulla Potenza ». Ma, nel trattare di tutto ciò che nell'ambito del mezzo « individuale », costituendosi come momento culminante, finisce per rientrare nel mezzo « basato sulla Potenza », noi abbiamo ricercato il sostegno dell'autorità dello *Spanda* e, sia pure parzialmente, continueremo a ricercarlo. [4][2]

1. Il capitolo quinto del TĀ e del TS (si veda anche il *Tantroccaya*, pp. 167-69), in cui viene descritto il mezzo « individuale » (*āṇava*), si presentano come esplicazioni di questo famoso verso del *Mālinīvijaya*. Con il termine *uccāra* si fa riferimento a pratiche basate sull'attività del soffio vitale (si veda la nota 2 a p. 117). Le « posture del corpo » sono le varie *mudrā*. Il fonema (*varṇa*) è detto essere la forma sottile del soffio vitale (TS, p. 42); è una risonanza (*dhvani*) simile a un suono inarticolato che vibra nell'attività prāṇica sottile (*sūkṣmaprāṇoccāra*). « Luoghi » (*sthāna*) sono detti tutti quegli elementi di ordine esteriore che fungono da supporto allo sforzo dell'individuo; i principali sono il soffio vitale, il corpo e il conoscibile esterno (a sua volta formato da undici elementi: il mandala, la superficie sacrificale, il recipiente, il rosario, il libro, il *liṅga*, il cranio, il panno, le figure, l'immagine, l'effigie divina). Nelle glosse che accompagnano l'edizione della ŚSV, *sthāna*, « luogo », è inteso nel senso di *cakra* (« triangolo, bulbo, cuore, ecc. »).

2. « *Le kalā* costituiscono il potere che è proprio di ciascuno dei princìpi. Il corpo è aggregazione di queste forze (*kalā*) e per questo è detto *sakala* [lett. "dotato di parti"]. Nel corpo, dunque, che è il supporto del sé, si compie il

Dopo aver in tal modo esposto quel mezzo «individuale» che è la meditazione/visualizzazione, si passa a illustrare altre pratiche, di identico segno, e cioè il controllo del respiro, la concentrazione (*dhāraṇā*), la ritrazione (*pratyāhāra*) e l'assorbimento totale (*samādhi*).

5. La dissoluzione dei canali, la vittoria sugli elementi,[1] l'isolamento dagli elementi, la separazione dagli elementi
nāḍīsaṃhārabhūtajayabhūtakaivalyabhūtapṛthaktvāni

È sottinteso: «... devono essere realizzati mentalmente dallo yogin». Le *nāḍī* sono i canali che portano i vari soffi (*prāṇa*, *apāna*, ecc.). La dissoluzione dei canali consiste nel loro assorbirsi, in forza della confluenza del *prāṇa* e dell'*apāna*, in un unico canale, quello centrale, essenziato dal fuoco dell'*udāna*. È detto nello *Svacchanda*

riassorbimento delle forze, ovvero la compenetrazione dell'una nell'altra (cioè nella rispettiva causa): in tal modo è ottenuto il corpo di coscienza (*bodhadeha*) e in ciò risiede il sorgere supremo. Tale riassorbimento delle forze si può intendere anche in un altro modo, e cioè come un fondarsi sul principio Śiva, realizzato attraverso la modalità del "sorpassamento" [*ullaṅghanavṛtti*; cfr. il commento di Anantaśaktipāda al *Vātulanāthasūtra*, pp. 3, 18; si tratta di un subitaneo atto di elevazione, di 'scavalcamento' di tutti i possibili stati mentali]. Grazie a questo riassorbimento ha luogo il sorgere (*udaya*) » (ŚSVār, pp. 46-47).

1. Cfr. *Yogasūtra*, III, 44.

(VII, 294-96): « Occorre inspirare attraverso la *nāḍī* (o narice) sinistra, espirare attraverso la destra: questa è la purificazione dei canali e della via che mena alla liberazione. Triplice è chiamato il controllo del respiro (*prāṇāyāma*), poiché consta di espirazione, inspirazione e sospensione. Questi tre processi nella forma comune si compiono esternamente; qui, al contrario, sono interiorizzati. Si espiri attraverso il canale interiore (mediano)[1] e attraverso esso si inspiri. Effettuata una sospensione, immobile, vanno eseguiti i tre movimenti interiori ».
Vittoria sugli elementi (Terra, ecc.) significa metterli sotto controllo per mezzo delle concentrazioni (*dhāraṇā*). Sempre nello *Svacchanda* (VII, 299cd-300): « La concentrazione aerea è condotta sull'alluce, quella ignea sul centro dell'ombelico, nella regione della gola la concentrazione terrea, quella acquea sulla "campanella"; la concentrazione eterea, quella che conferisce tutti i poteri, sul capo ».[2] L'isolamen-

1. La *suṣumnā*.

2. La determinazione dei luoghi delle varie *dhāraṇā* (« concentrazioni », « fissazioni ») dipende da concomitanze instaurate tra le regioni del corpo e gli elementi. Nel capo è infatti il « foro dell'etere » (*kharandhra* o *brahmarandhra*), la gola è la sede della stabilità (la qualità della Terra), nella regione dell'ombelico è localizzato il fuoco intestinale che presiede alla digestione, e così via. A ciascun elemento inerisce un colore, un maṇḍala, un segno distintivo, dei fonemi, ecc. (si veda ad esempio Eliade, 1968, pp. 241-43). Attraverso questi, spiega Kṣe. nel suo commento al passo dello SvT, avviene la « fissazione » (*dhāraṇā*) dell'elemento; indi esso viene « infranto » con tanti colpi (*udghāta*)

to (*kaivalya*) dagli elementi è la ritrazione (*pratyāhāra*) della mente da essi. «Attraverso il movimento del *prāṇa* dal cuore all'ombelico» si legge nello *Svacchanda* (VII, 297) «anche la mente si allontana dalla sfera dei sensi. Questo è il quarto *prāṇāyāma*, chiamato "il perfettamente quiescente"». Attraverso il movimento del *prāṇa* dal cuore all'ombelico, [cui corrisponde] il movimento della mente che abbandona gli oggetti per dirigersi sull'ombelico: questo è il senso. La condizione di separazione dagli elementi è quella di chi ha come essenza la coscienza, libera, pura, non macchiata da essi. «Avendo abbandonato tutti i luoghi» continua lo *Svacchanda* (VII, 327) «che ha via via infranto, fino alla Transmentale (*unmanā*), con quei mezzi sopra definiti, o Dea, egli raggiunge la condizione di libertà». Quelle realizzazioni menzionate nel sūtra I, 20: «La congiunzione di elementi, la separazione di elementi, l'unificazione del

quante sono le sue qualità (cinque quelle della Terra, e via decrescendo). L'*udghāta* (lett. «colpo diretto verso l'alto») è qui costituito da un moto del *prāṇa*, a partire dal cuore. Una descrizione dell'*udghāta* è fornita da SvT, VII, 301cd-302ab, con le integrazioni di Kṣe.: il *prāṇa*, convenientemente immobilizzato, viene localizzato via via nei vari centri, quali la gola, il capo, ecc. fino a pervenire alla sua cessazione, col succedersi nello yogin delle particolari sensazioni che sono proprie di ciascun centro. Al penultimo momento – nella *dhāraṇā* dell'Aria – viene suscitata l'energia prāṇica (*prāṇaśakti*) nella sua pienezza, che conclude il processo infrangendo con un sol colpo – «come una freccia» – il nodo dell'etere e sboccando nello *dvādaśānta*.

tutto » sono ottenute senza sforzo da chi è compenetrato nel mezzo « divino ». Il raggiungimento delle realizzazioni qui descritte, invece, richiede l'esercizio di uno sforzo basato sul mezzo « individuale ». In ciò la differenza. [5][1]

In tal modo, quando uno yogin, grazie alla purificazione del corpo, alla purificazione degli ele-

1. « Il corpo, formato dai cinque elementi, è il supporto della coscienza. In virtù della sua libertà il sé è in esso il signore, come il capofamiglia lo è nella casa. Nel corpo si realizza il dissolvimento delle *nāḍī*, in forza del loro assorbirsi nell'etere della coscienza; tutte le *nāḍī*, infatti, hanno dovunque il loro sbocco. Le *nāḍī* sono il supporto dei soffi e i soffi sono il supporto del sé. Quando tutti i vari modi di essere, stati mentali ecc. (*vṛtti*) si dissolvono nel centro, allora per il sé è realizzata la modalità più alta, quella dotata di sei qualità, ovvero la condizione che è l'opposto della stabilità, della fluidità, del calore, della mobilità, della spazialità [le qualità dei cinque elementi grossi]. Questa è la vittoria sugli elementi, che si può attuare anche con la presa di coscienza della vera natura propria, attraverso i vari luoghi e oggetti [di meditazione]. Una volta che il signore, svegliato, si è sottratto agli elementi, si ha la condizione di isolamento (*kaivalya*), esente da condizioni limitanti. Allora il signore, grazie al contatto con la forza del sé, può creare a una a una [*pṛthak pṛthak karoti*, che però potrebbe essere anche inteso come "separare nei propri componenti"; l'intero passo rimane dubbio] entità dotate delle forze dei trentasei princìpi; o anche, svolgendo la propria manifestazione, disfare [o "modificare", *vikaroti*] ciò che è aggregato o che riposa entro la sua propria individualità [se ho inteso bene, Bhā. spiega dunque *pṛthaktva* sia con *pṛthak pṛthak karoti* sia con *vikaroti*]. Questa è dunque la potenza del signore che è propria del sé, indefettibile in tutti gli stati ». Leggo *°calatāsauṣirya°* in luogo di *calatā sauṣirya°* del testo edito (ŚSVār, pp. 47-48).

menti,[1] al controllo del respiro, alla ritrazione, alla meditazione, all'assorbimento totale, consegue dei poteri relativi a questo o quel principio, questi sono frutto dell'ostruzione propria dell'offuscamento e non della vera conoscenza.

6. Le perfezioni [limitate] derivano dall'ostruzione propria dell'offuscamento
mohāvaraṇāt siddhiḥ

L'offuscamento (*moha*), nel senso di « ciò che offusca » (*mohayati*), è Māyā; dall'ostruzione operata da essa deriva non già la luce del principio supremo, ma una serie di poteri sovranormali (*siddhi*) in forma di fruizioni relative a questo o quel principio, procurate via via dalla pratica delle concentrazioni, ecc., di cui si è detto. « Il Dio, il Beato, l'Autogenito (*svayaṃbhū*), » è scritto nel *Lakṣmīkaulārṇava* « esente dagli impulsi karmici delle nascite, sede suprema al di là di rappresentazioni discorsive, benigna (*śiva*), senza principio e senza fine, è direttamente presente a tutte le creature. Solo non lo vede chi è offuscato ». Ma se ogni offuscamento si è dileguato, allora anche le concentrazioni, ecc., invece che a perfezioni limitate, possono condur-

1. Attraverso le *dhāraṇā* si compie la purificazione degli elementi che compongono il corpo. Questa operazione (*bhūtaśuddhi*), descritta minuziosamente in tutti gli Āgama, costituisce la prima fase della trasformazione dell'adepto in Śiva (si veda, ad esempio, ŚSP, III, 17-27; [*Sārdhatriśati*] *Kālottara-āgama*, II, 2-7, ecc.).

re fino alla penetrazione nella realtà suprema. Dice a tal proposito il *Mṛtyujidbhaṭṭāraka* (VIII, 11-18): « Fondato sul soffio mediano (*udāna*), che fluisce nel mezzo tra il *prāṇa* e l'*apāna*, lo yogin, appoggiandosi alla potenza di Conoscenza, in essa fermamente si installi. Avendo abbandonato la forma grossa del *prāṇa*, ecc., come anche la forma sottile interiore, la vibrazione (*spandana*) suprema, ultrasottile, è attinta grazie a quel controllo dei soffi (*prāṇāyāma*) da cui più non si decade. Distoltosi dalla sfera delle qualità come il suono e così via, che percepisce con la coscienza (*cetas*), lo yogin con la sua stessa intima coscienza (*svacetas*)[1] penetrerà nella dimora suprema. Questo è quel che è chiamato ritrazione (*pratyāhāra*), il distruttore dei legami dell'esistenza. Avendo superato le qualità della mente, lo yogin dovrà applicarsi a quella che è, per eccellenza, la realtà da meditare, direttamente presente alla coscienza: il principio supremo che tutto pervade, trascendente ogni pensabile. La concentrazione (*dhāraṇā*) propria di colui che in ogni tempo "tiene su" (*dhār-*) la propria natura di supremo Sé: questa è chiamata concentrazione, quella che scioglie i legami dell'esistenza. L'avere una visione equanime (*samānadhī*) in questo mondo di fronte a ciò che riguarda se stessi o gli altri, il pensare "io sono Śi-

1. È la stessa coscienza con la quale veniva prima percepito in termini di differenziazione il mondo come « esterno », ora invece liberata da tutte le rappresentazioni discorsive e portata così a coincidere con la sua natura più intima e universale. Cfr. il commento di Kṣe. a questo Tantra.

va", "io sono senza secondo": questo è quel che viene chiamato l'assorbimento (*samādhi*) supremo».[1] [6][2]

7. Dalla vittoria sull'offuscamento, infinitamente estesa, nasce la conquista della conoscenza innata
mohajayād anantābhogāt sahajavidyājayaḥ

Dalla vittoria sull'offuscamento, ovvero sui legami che arrivano fino al piano di *samanā*, costituiti essenzialmente dalla non-conoscenza: vale a dire dalla sconfitta di Māyā. Qual è il carattere di questa vittoria? La sua illimitata estensione, fino all'acquietamento degli stessi impulsi karmici. Grazie a essa si invera la conquista (*jaya*), il conseguimento della conoscenza innata (*sahajavidyā*), la cui natura è descritta in quei versi

1. Sui membri dello yoga nello Śivaismo si veda, sopra, la nota 3 a p. 137.

2. Completamente diversa l'interpretazione di Bhā. «Offuscamento» sono i vari moti dell'anima (gioia, ira, ebbrezza, ecc.), che costituiscono ordinariamente un ostacolo alla manifestazione della vera natura del sé. Ma il loro istante iniziale (*prākkoṭi*) – e quello finale –, in cui l'energia è ancora tutta allo stato indifferenziato, è come una fenditura nel velo dell'illusione attraverso cui il sé per un attimo traspare (cfr. la nota 1 a p. 234). Il sūtra viene dunque inteso nel modo seguente: «Attraverso l'ostruzione causata dall'offuscamento si ha la realizzazione (*siddhi*) [del sé]». Tale realizzazione consiste nel rivelarsi del suo universale potere di conoscere e agire (ŚSVār, p. 49).

che cominciano con « La percezione della qualità senza principio... ».[1] Anche il mezzo « individuale » infatti, come si è visto, esita al suo culmine nel mezzo « basato sulla Potenza ». Così è detto nello *Svacchanda* (IV, 432ab): « L'infinita rete dei legami, o Dea dalle belle anche, giunge fino a *samanā* ». E di seguito (IV, 434-35): « Quella visione della natura propria che si consegue dopo aver abbandonato la visione dei legami, questa è la pervasione del sé. Successivamente, in modo diverso, si ha la pervasione di Śiva. Quando uno prende a oggetto di meditazione gli attributi dell'onniscienza, ecc., e li realizza come [onni]pervadenti, si ha la "pervasione di Śiva", che conduce alla identificazione con la coscienza ».[2] Così, secondo questo testo,

1. Il brano dello SvT di cui questo verso fa parte è citato per esteso a p. 208.

2. Il piano di *samanā* corrisponde al punto in cui il sé cessa di identificarsi con questa o quella realtà limitata: è l'« abbandono della visione dei legami ». È una presa di coscienza in negativo, ormai pronta a sbocciare, su un piano più alto (*unmanā*), alla piena identificazione con Śiva. Questi due momenti sono chiamati tecnicamente *ātmavyāpti* e *śivavyāpti* (« pervasione del sé » e « pervasione di Śiva »); su di essi si veda anche VBh, vv. 54 e 57. Maggiori lumi si ricavano da un altro passo dello SvT (IV, 387-90) e dal relativo commento di Kṣe. Al culmine del piano di *samanā* la struttura mentale ordinaria (*manas*) cessa completamente per opera dello stesso *manas* ora sottratto all'attività dualizzante. Non permane che il puro soggetto, essendo ogni realtà pensabile dissolta. Il sé è allora libero da ogni maculazione; non è che nudo essere, pura luce della coscienza senza oggetto. È lo stato di « isolamento » (*kaivalya*), corrispondente alla « pervasione del sé ». Ma non è

grazie alla vittoria sull'offuscamento, il quale arriva fino alla «pervasione del sé», è attinta la conoscenza innata, corrispondente alla pervasione di Śiva, al livello della «transmentale» (*unmanā*). «Lasciato il piano del sé (*ātmatattva*),» si legge ancora nello *Svacchanda* (IV, 393-397ab) «lo yogin si congiungerà col piano della conoscenza (*vidyātattva*). Essa è detta *unmanā* ("transmentale"), il *manas* ("mente, pensiero") è *saṃkalpa* ("desiderio, fantasia, costruzione mentale"). Quella che procede dal *saṃkalpa* è una conoscenza che si muove per gradi. Quella che trascende la mente (*unmanam*) è invece simultanea, immediata. Per questo tale conoscenza è detta *parā*, "suprema": perché [di là da essa] non ce n'è altra. E per questo è chiamata *vidyā*, "conoscenza": perché in presenza di essa lo yogin ottiene (*vindate*) simultaneamente le supreme perfezioni quali l'onniscienza, ecc.; perché è investigazione (*vedanā*) della qualità senza principio; perché è causa della percezione (*bodhanā*) della natura di supremo Sé,[1] [quindi] dell'ab-

ancora il punto d'arrivo. Esiste in esso un potere di conoscenza e d'azione, ma non dispiegato su un piano universale. È questa una condizione sospesa, che non può identificarsi né col piano di Sadāśiva, perché ivi l'oggetto – seppure *in nuce* – è presente, né con lo Śiva supremo. La condizione di supremo Śiva è quella propria del momento ulteriore, il più alto, chiamato «pervasione di Śiva», in cui il sé non è più come sprofondato in se stesso, ma dilatato all'infinito dalla libertà (*svātantrya*), trascendente e immanente insieme.

1. Si veda, sopra, la nota 1 a p. 147.

bandono della condizione di sé limitato. Risiedendo in essa lo yogin manifesterà il supremo Fulgore, la causa suprema». [7][1]

Avendo così attinto la conoscenza innata, lo yogin

8. Una volta desto ha come raggio il secondo
jāgrad dvitīyakaraḥ

«Desto» è detto di colui che non solo ha conseguito la Conoscenza Pura (Śuddhavidyā), ma che poi da essa è totalmente pervaso; il «secondo» è il mondo, costituito dall'apparizione del conoscibile e concepito in termini di oggettività (*idantā*), «secondo» rispetto all'Iità sua propria (*svāhantā*), integrale autocoscienza. Il mondo è come un raggio, un bagliore, per colui che ha raggiunto tale condizione; l'universo, in altre parole, gli appare come una sua propria irradiazione. Questo è il senso. Come è detto nel *Vijñānabhairava* (v. 117): «Di tutte le forme in cui la coscienza dell'Onnipervadente attraverso la via dei sensi si manifesta, unico sostrato è la coscienza stessa. Perciò, assorbendosi in essa, si perviene allo stato di pienezza». «Due sono i princìpi:» si legge nella *Sarvamaṅgalā* («L'Onnipro-

1. Rispetto al sūtra precedente, questo descrive, secondo Bhā. (pp. 49-50), il momento ulteriore. La vittoria sull'offuscamento in tutti i suoi possibili aspetti corrisponde allo stato di perfetto risveglio (*suprabuddhatā*).

pizia»)[1] «la Potenza e il Possessore di Potenza. Il Possessore di Potenza è Maheśvara, le sue Potenze costituiscono l'universo intero». [8][2]

Un tale yogin sta sempre immerso nella coscienza della propria interiore natura.

9. Il sé è un danzatore
nartaka ātmā

Danza[3] – manifesta sul fondamento di se stesso (*svabhitti*),[4] col libero gioco dei suoi movimenti

1. Scrittura śaiva ora perduta, presente nella lista dei Bhairava-tantra fornita dalla *Śrīkaṇṭhīsaṃhitā.*

2. Nell'interpretazione di Bhā. – che ha in mente SK, III, 12 – il sūtra viene a significare: «La veglia è la mano del secondo» (*jāgrat* infatti vale sia «veglia» che «sveglio»; *kara* sia «mano» che «raggio», significato quest'ultimo di derivazione metaforica – il raggio è la «mano» del sole). La conoscenza («veglia» è inteso come «conoscenza», conformemente al sūtra I, 8) è chiamata «mano» in quanto afferra la realtà, riducendo la molteplicità a unità e riportando all'interno della coscienza ciò che soltanto la condizione di offuscamento aveva posto come esterno. La parola «secondo» allude alla multiformità del mondo fenomenico. Il signore degli yogin risiede permanentemente in una condizione di illuminato risveglio, esente da ogni differenziazione (ŚSVār, pp. 50-51).

3. Da qui fino al sūtra 12 il sé e la sua relazione con la realtà fenomenica vengono definiti attraverso l'accostamento a elementi dell'arte teatrale, giocando sull'ambiguità di una serie di termini, accuratamente scelti. La mia traduzione cerca, per quanto possibile, di accordarsi al sottile oscillare del testo.

4. Cioè, su quel fondamento che è rappresentato dal suo

(*parispanda*), tutta una varietà di figurazioni, ossia i diversi stati di veglia, ecc., di cui la sua natura interiore, nascosta, permane l'ultimo sostrato. Per questo il sūtra chiama il sé «danzatore».[1] Si legge nel settimo capitolo del *Niśvāsa,*[2]

sé. *Bhitti* è etimologicamente prima di tutto «parete» nel senso di divisorio (da *bhid-*, «spezzare, dividere»); in questo caso il riferimento può essere al teatro di ombre, che si muovono sopra un sostrato immobile, come i vari stati mentali che, nonostante la loro superficiale agitazione, non intaccano il sé che permane alla loro base; oppure alla parete bianca che forma il sostrato di una pittura multicolore.

1. *Nartaka* è insieme «danzatore, attore, mimo»; *parispanda* designa sia il «movimento» dell'attore sia – nella terminologia della scuola Spanda – la «vibrazione» dell'energia della Coscienza; analogamente, *bhūmikā* è sia la «parte» dell'attore sia, genericamente, «stadio, condizione» (lo stato di veglia, ecc.). Questa similitudine ricorreva già nelle *Sāṃkhyakārikā* (v. 42), dove però riguardava il cosiddetto «corpo sottile».

2. Il *Niśvāsa* (o *Niḥśvāsa*) è uno dei diciotto Āgama dualistico/non-dualistici (cfr. Pandey, 1963, p. 140; Dvivedi, 1983, *Upodghāta*, p. 45). Esso è apparentemente da identificarsi con la *Niḥśvāsatattvasaṃhitā* conservata in manoscritto a Kathmandu (National Archives, n. 1-279), descritta in Goudriaan-Gupta, 1981, pp. 33-36. Studi attualmente in corso presso l'Institut Français de Pondichéry e promossi dal suo direttore, Dominic Goodall (che ringrazio per le informazioni che seguono), mostrano una situazione testuale incredibilmente complessa, con una pluralità di opere che rientrano in un modo o nell'altro nell'orbita di questo importante e fantomatico testo, tra i più antichi della tradizione tantrica śivaita (*Niśvāsamukhatattvasaṃhitā, Mūlasūtra, Uttarasūtra, Nayasūtra, Guhyasūtra, Niśvāsa-kārikā, Dīkṣottara, Niśvāsākhyamahātantra*, e probabilmente altri ancora). In nessuno dei manoscritti sopravvis-

nell'inno pronunciato dalla Dea intitolato « La Dea e il danzatore Maheśvara »: « Con una parte tu sei il sé interiore, il danzatore, l'occultatore del tesoro ». E anche da Nārāyaṇa è detto: « Sei tu che hai presentato (*prastāvya*) lo spettacolo (*nāṭaka*) dei tre mondi, nel cui grembo (*garbha*) è deposto il germe (*bīja*) molteplice della realtà, e dunque quale altro poeta se non te, o Distruttore, sarà capace di dargli la fine? ».[1] E nella *Pratyabhijñā*,[2] che contiene la dottrina segreta di tutte le scritture: « È Parameśvara colui che

suti di tali opere ricorre il verso citato (riportato anche nell'autocommento alla *Mahārthamañjarī* di Maheśvarānanda).

1. *Stavacintāmaṇi*, v. 59. Il germe (*bīja*), secondo il commento di Kṣe. a questa raccolta di inni, è Māyā, *prakṛti*, ecc.; ma *bīja* è anche il primo dei cinque elementi dell'azione teatrale (*arthaprakṛti*), una specie di rapido segnale (ad esempio, una predizione, un augurio, ecc.) che fa intravedere quello che sarà il futuro svolgimento dell'azione. Come termine tecnico può essere interpretato anche *garbha*, una delle cinque articolazioni (*saṃdhi*) dell'opera teatrale, formate dalla combinazione delle cinque *arthaprakṛti* con le cinque *avasthā* (le situazioni morali per cui passa il personaggio, dall'intrapresa al successo); nel *garbha*, « utero, embrione », è la prima avvisaglia dello scioglimento finale. *Prastāvanā*, « presentazione, prologo », è la parte iniziale dell'opera, subito dopo la *nandī* (versi rivolti alla divinità). *Nāṭaka* è la prima delle dieci forme di opera teatrale, caratterizzata dal tono elevato e dal rango divino o eroico dei personaggi. Nel tradurre ho letto °*aneka*° invece di °*aśeṣa*°, seguendo il testo commentato da Kṣe.

2. Il brano citato doveva appartenere al più lungo (*ṭīkā* o *vivṛti*) dei due commenti che Utpaladeva dedicò alla sua ĪPK (si veda, sotto, la nota 1 a p. 253).

mette in scena il dramma del mondo, unico desto nel mondo addormentato». [9][1]

Di un siffatto interprete del teatro del mondo viene ora indicato quale sia la scena, ovvero il luogo su cui muove i passi di danza e assume le parti.

10. Il sé interiore è la scena
raṅgo 'ntarātmā

Lì il sé si colora (*rajyate*) nell'intento di dispiegare il libero gioco del teatro del mondo; donde il nome di «scena» (*raṅga*).[2] La scena, il luogo ove si assume questa o quella parte, è il sé interiore (*antarātman*),[3] ovvero il principio vita-

1. Si veda, sotto, la nota 1 a p. 217, dove viene presentata l'interpretazione complessiva data da Bhā. a questo gruppo di sūtra.

2. La radice *raj-* esprime sia il dipingersi vero e proprio dell'attore, sia l'assumere colorazioni emotive da parte del sé, che, unito col corpo ottuplice, si identifica con la sfera psichica (*rajyate* significa infatti tanto «colorarsi» quanto «essere affetto da passioni, ecc.»). Nell'ambito del *puryaṣṭaka*-scena il sé-danzatore avvicenda vari stati – ovvero muove i suoi passi di danza –, rappresentando lo spettacolo del mondo con il «vibrare» della sua intima potenza di libertà (la «facoltà» interiore, *karaṇa*), ma *karaṇa* sono nel contempo anche le varie posture del corpo attraverso cui l'attore si esprime.

3. Nello SvT, XI, 82-90 vengono distinti cinque livelli del sé. Il sé (*ātman*), costituito dalle sole «corazze», immerso nel principio Natura (*prakṛti*) con le tre componenti (*guṇa*) in stato di equilibrio, e quindi libero da piacere, dolore e così via; il sé esteriore (*bāhyātman*), formato dal corpo materia-

le individuale (*jīva*) consistente nel corpo ottuplice; di esso l'apparire della contrazione è l'essenza, elemento principale il vuoto o il *prāṇa*;[1] è «interiore» rispetto al corpo. Su questa scena, dunque, il sé prende stanza e mutando via via le sue pose rappresenta il teatro del mondo. «Quello che va errando per tutte le matrici unito col corpo ottuplice» dice lo *Svacchanda* (XI, 85cd) «va conosciuto come il sé interiore». [10][2]

Di esso [il Sé] che così danza sulla scena del sé interiore

11. I sensi sono gli spettatori
prekṣakāṇīndriyāṇi

Nello yogin, dunque, gli occhi e gli altri sensi, rivolgendosi verso l'interno, percepiscono la na-

le (i cinque elementi grossi e i sensi di conoscenza e di azione). Quindi il sé interiore (*antarātman*), unito con l'insieme dei cinque oggetti di senso, del *manas*, dell'intelletto e del senso dell'io (è il cosiddetto «corpo ottuplice», *puryaṣṭaka*, che costituisce la parte trasmigrante); Kṣe. nel commentare questo passo (SvT, vol. VI, p. 60) intende *antarātman* nel senso, ugualmente possibile, di «sé intermedio», perché sta in mezzo ai due menzionati prima. Poi il «privo di sé» (*nirātman*), che denomina il soggetto che ha superato il principio Individuo (*puruṣa*) ed è limitato dalla sola maculazione fondamentale (*āṇava*). Infine il Sé supremo (*paramātman*). Su questo tema si veda Goudriaan, 1992.

1. Circa i livelli di identificazione del sé il punto di riferimento di Kṣe. è ĪPK, III, 2, 14-15 (cfr. Torella, 2002, pp. 204-205).

2. Si veda, sotto, la nota 1 a p. 217.

tura propria che tutta si diletta nella celebrazione del teatro del saṃsāra. Scomparsa ogni divisione con il rafforzarsi della rappresentazione, essi gustano il sapore della meraviglia[1] in tutta la sua pienezza. Afferma la Rivelazione:[2] « Un saggio rivolse l'occhio verso l'interno e vide dentro di sé l'*ātman*, ottenendo la condizione di immortalità ». [11]

1. Ogni forma d'arte – e segnatamente il teatro, per gli indiani la più compiuta delle forme artistiche – si realizza nella rappresentazione di otto (o nove) modi fondamentali dell'animo (*bhāva*), l'eroico, il furioso, il comico, ecc. La fruizione estetica da parte dello spettatore sensibile (*sahṛdaya*, « dotato di cuore ») si configura come una gustazione del « sapore » (*rasa*) peculiare a ciascuno di tali stati, esperienza che l'evasione completa, seppure momentanea, dai confini dell'io e del mio distacca da quella che è la modalità del fruire ordinario. A tale gustazione si accompagna un sentimento continuo di stupore (*camatkāra*), che è la cifra dello stravolgimento operato sulla contrazione e l'automatismo dell'esperienza normale. La concezione dei *bhāva* e dei rispettivi *rasa* è già presente nel *Nāṭyaśāstra*, la prima e più grande sistemazione dell'arte teatrale, il cosiddetto quinto Veda. Le speculazioni estetiche dei retori indiani, e soprattutto kaśmīri, confluiranno poi nella grande sintesi di Abh. (si veda in primo luogo la sua *Abhinavabhāratī*). Una brillante trattazione di questi temi accompagnata da una scelta di passi tradotti e commentati è in Gnoli, 1968; si veda anche Raghavan, 1967; Masson e Patwardhan, 1985; Mazzarino, 1983, pp. XV-XX; e, recentemente, Cuneo, 2008-2009; Ganser, 2010.

2. *Kaṭha Up.*, II, 1, 1cd (qui Kṣe. riporta la lezione *aśnan* invece della più comune *icchan*). L'emistichio precedente diceva: « L'Esistente-di-per-sé praticò delle aperture [i sensi] volte verso l'esterno: per questo l'uomo guarda al di fuori e non dentro di sé ». Per una discussione di questo passo si veda Torella, 2008b, pp. 50-51.

12. Grazie alla penetrazione intellettuale/intuitiva si ha la rivelazione dell'essere
dhīvaśāt sattvasiddhiḥ

Grazie alla penetrazione intellettuale/intuitiva (*dhī*),[1] all'intelligenza abile nel prendere coscienza dell'autentica natura essenziale, si ha la rivelazione, la manifestazione dell'essere (*sattva*), della sottile vibrazione interiore la cui essenza è il Fulgore. Analogamente, nel teatro è appunto grazie alla capacità dell'intelletto (*buddhi*) che i mezzi[2] d'espressio-

1. Con il termine *dhī*, quando è inteso come in questo caso nel suo senso più pregnante, viene designata una funzione superiore della mente, una «facoltà visionaria» (questo è probabilmente il suo significato originale, attestato nella letteratura vedica), che permette l'accesso agli strati più elevati e reconditi dell'essere, strettamente connessa con *pratibhā*, il potere intuitivo del *ṛṣi* vedico e del poeta. In altri casi, invece, soprattutto in testi più tardi, *dhī* si presta a essere tradotto, molto più genericamente, come «mente, intelletto» o anche «conoscenza». Il suo effettivo significato in questo contesto è messo bene in evidenza dalla glossa di Kṣe. A questa parola è dedicato il magistrale studio di Gonda, 1963; si vedano in particolare le pp. 245-58.

2. I mezzi di cui dispone l'attore per esprimere (*abhinaya*) i diversi modi dell'animo sono classificati (*Nāṭyaśāstra*, cap. VIII; *Sāhityadarpaṇa*, cap. VI, ecc.; cfr. Ganser, 2010) in quattro ordini: *āṅgika*, «gestuali, corporei», *vācika*, «vocali», *āhārya*, «accessori» (come ad esempio lo scenario o gli ornamenti) e *sāttvika*, «spirituali» (come tremore, sudore, fremiti, ecc.). Per cogliere e intendere questi ultimi, attraverso i quali l'intimo si esprime in modo più immediato e meno controllabile, si richiede allo spettatore un'adesione speciale, più penetrante (così come, da parte dell'attore,

ne 'spirituali' (*sāttvika*) diventano perspicui ». [12][1]

per metterli in atto; il testo infatti consente anche questa interpretazione). Qui il parallelismo è trasparente.

1. Secondo Bhā. questi ultimi quattro sūtra mirano a descrivere la condizione del sé pienamente illuminato e il rapporto in cui esso si pone nei confronti del corpo e in generale dell'attività mentale e sensoriale. « Come l'attore-danzatore provetto, che conosce a perfezione i "sapori" (*rasa*), gli stati dell'animo (*bhāva*) e i modi di comportamento (*naya*), padrone dei mezzi d'espressione vocali, fisici, esterni e spirituali, è definito imitatore perfetto, così il sé, manifestandosi secondo la propria natura, si manifesta in tutti gli stati; entrando in questa o quella condizione emotiva (*bhāva*) e nei vari sapori correlati, giocosamente dispiega questa o quella attività. È chiamato "danzatore" [-attore], in quanto assume tutte le condizioni [*avasthā*, si veda la nota 1 a p. 212] » (commento al sūtra 9). « Nel momento del suo dischiudersi all'esterno il sé è chiamato "danzatore"; il suo richiudersi all'interno ha invece il nome di "sé interiore", in quanto poggia sul corpo ottuplice, e questo è chiamato "scena". In esso il signore della coscienza danza, per così dire, avvicendando attività [di creazione], durata e riassorbimento » (commento al sūtra 10). « È attingendo alla forza del sé – pienamente illuminato e libero, in quanto incentrato nella Coscienza, supremo – che i sensi operano nelle loro funzioni. In questa condizione essi sono come degli spettatori di fronte alla danza del sé e la loro attività non si volge più a obnubilare la vera natura » (commento al sūtra 11). « Quando le funzioni sensorie, che hanno per oggetto le varie qualità come il suono, ecc., diventano compenetrate nella natura coscienziale, è su di esse che l'intelletto (*buddhi*) dapprima esercita la sua attività determinativa; poi, una volta purificato, assume il nome di "potenza di Intuizione" (*dhīśakti*). Essendo dissolto ogni sostrato (*āśaya*), è questa "attenzione" (*avadhi*) che è chiamata "sup-

E così, una volta attinto l'essere (*sattva*) che è Fulgore, per questo yogin

13. È realizzata la condizione di libertà
siddhaḥ svatantrabhāvaḥ

È realizzata, è raggiunta la condizione di libertà, che si estende sopra tutto quanto l'universo, consistente nell'innato potere di conoscenza e di azione. Com'è detto dal venerabile Śrīnātha:[1] « Occorre fondarsi sulla propria intima potenza di libertà: questa è la Forza (*kalā*) suprema, la venerabile Kālī ». Anche nello *Svacchanda* (VII, 245) si legge: « Tutti i princìpi, gli esseri, i fonemi dei mantra, che sono stati menzionati, egli li tiene permanentemente in suo potere, grazie alla ininterrotta meditazione di Śiva ». [13]

In lui tale condizione di libertà [si manifesta]

porto" (*bhitti*) dell'essere. E in forza di essa avviene la rivelazione dell'essere (*sattvasiddhi*). Perciò il sūtra si è espresso in questi termini » (commento al sūtra 12). Nell'ultima parte del commento rimangono punti dubbi, soprattutto a causa di una certa dose di ambiguità presente nei termini usati e poi moltiplicata dal loro intrecciarsi (*āśaya*, « sostrato, emozione, impregnazione karmica », *avadhi*, « attenzione, determinazione, limite », *bhitti*, « parete [divisoria], supporto ») (ŚSVār, pp. 51-54).

1. Non si tratta qui del mitico Śrīnātha di cui si è fatto cenno nell'Introduzione (p. 39), propagatore delle dottrine śivaite *dvaitādvaita*, ma di un maestro della scuola Krama (cfr. Rastogi, 1979, pp. 107-108). A Śrīnātha, alias Jñānanetra, è attribuito il ruolo di primo divulgatore delle dottrine Krama (cfr. Sanderson, 2005, p. 128).

14. Come lì così altrove
yathā tatra tathānyatra

«Come lì», ossia come per lo yogin la manifestazione della sua intima coscienza sorge nel suo proprio corpo, così, per chi è perennemente assorbito [nel Sé], essa si leva [anche] altrove, dovunque. «Sempre egli agirà libero, libero, libero» dice lo *Svacchanda* (VII, 261ab). «Assiduamente,» è scritto nello *Spanda* (I, 7) «con attenzione, questo principio deve essere considerato, giacché la libertà che gli è propria si manifesta ovunque». [14][1]

Ma neppure così questa realtà può essere attinta da chi se ne sta passivo e disperso. Bisogna porre, al contrario,

15. Una continua applicazione al seme
bījāvadhānam

Il seme è la suprema Potenza il cui essere è Sfolgorare (*sphurattā*), la causa del tutto. Com'è detto nel *Mṛtyujidbhaṭṭāraka* (VII, 40): «Multiforme è questa matrice di tutti gli dèi e di tutte le potenze. Ha per essenza Agni e Soma, per suo impulso è in moto l'universo». Sul seme, ovve-

1. «Come risplende l'onniscienza, ecc., in relazione al corpo presieduto dal sé, così accade per l'intero universo, presiedendo il sé a tutto il reale» (ŚSVār, p. 55). Eco diretta di SK, III, 7.

ro sulla suprema Potenza, bisogna porre attenzione, applicare di continuo la mente. [15][1]

Soddisfacendo a tale condizione, lo yogin

16. Fermamente compenetrato con questa forza,[2] senza sforzo si immerge nel lago
āsanasthaḥ sukhaṃ hrade nimajjati

In essa si risiede (*āsyate*), si sta in una permanente condizione di unità: da ciò il nome di *āsana*, forza suprema promanante dalla Potenza. Colui che è assorbito in essa, ovvero colui che senza affaticarsi in alcuna pratica quale la meditazione/visualizzazione (*dhyāna*) o la concentrazione (*dhāraṇā*) – per elevate o infime che siano –, ininterrottamente rivolto all'interno, a questa forza soltanto rivolge la sua consapevolezza, costui, dico, facilmente, senza sforzo si immerge nel lago, nell'oceano della suprema ambrosia limpida e traboccante, polla da cui tutte

1. Fra il sūtra 14 e 15 Bhā. ne inserisce un altro (si veda l'Introduzione, p. 63).

2. Il significato corrente di *āsana* è « seggio, sede, posizione, postura [yogica] ». In quest'ultima accezione la parola è di certo usata nel sūtra e, se Kṣe. decide di sostituire a essa l'interpretazione estremamente artificiosa che dà nel suo commento, è per la sistematica svalutazione che i maestri di queste scuole fanno dello yoga tradizionale, ritenuto inidoneo a condurre l'adepto nel cuore della suprema realtà. Nel tradurre il termine nel sūtra mi sono attenuto all'interpretazione che ne avrebbe poi dato Kṣe.

le correnti fluiscono; con esso si identifica, sopprimendo le latenze karmiche connesse col corpo, ecc., che determinano lo stato di contrazione. Così appunto si legge nel *Mṛtyujidbhaṭṭāraka* (VIII, 41-45): «L'adepto non deve dirigere la meditazione/visualizzazione né in alto, né in basso, né in mezzo;[1] né deve mai meditare qualcosa che sia davanti o dietro o di fianco, o nella interna conformazione del corpo,[2] o all'esterno. Non deve mai porre il suo obiettivo nello spazio o figgere lo sguardo nel basso; non deve meditare né chiudendo gli occhi, né fissando lo sguardo; né meditare su un oggetto, e nemmeno sulla presenza o assenza di un oggetto; non sui sensi o gli elementi o le qualità, quali il suono, il tatto, il gusto e così via. Avendo così tutto abbandonato, lo yogin, entrato nello stato di perfetto assorbimento (*samādhi*), dovrà lasciarsi interamente pervadere da esso. Questo è lo stato più alto, lo stato di Śiva, del Sé supremo; questa la sede pura da ogni manifestazione. Una volta conseguitala, non c'è ritorno». [16][3]

1. Secondo il commento a questo Tantra composto dallo stesso Kṣe.: nello *dvādaśānta*, nel bulbo, nel cuore.

2. Questa e le successive otto meditazioni corrispondono a quelle descritte nel VBh nei versi 28, 122, 76, 115, 88, 60, 61, 98.

3. Bhā., non meno artificiosamente, intende *āsana* come «soffio mediano», quello che rappresenta il superamento dei soffi contrapposti *prāṇa* e *apāna*, simbolo di ogni dualità. Fondandosi su di esso, lo yogin penetra nella realtà coscienziale, dove è la fonte del tutto. Mezzi per identi-

Dalla vittoria sull'offuscamento, raggiunta con l'impiego successivo dei vari mezzi « individuali », quali il dissolvimento dei canali e così via, emerge la Conoscenza pura: di essa è sostanziata l'energia della potenza di cui lo yogin si impossessa. Lo yogin che ha fatto sua, grazie alla piena intensità di tale raggiungimento, la sede divina – il lago della suprema ambrosia – questo yogin, dico,

17. Produce una creazione che è sua propria parte
svamātrānirmāṇam āpādayati

« Parte » del suo stesso sé, della coscienza, parte consistente nella condensazione del fluido della coscienza:[1] di tale natura è la creazione che egli produce – apparizione, secondo il suo volere, di soggetti conoscenti e oggetti conoscibili. Manifesta, in altre parole, [quella che è una parte di sé] in forma di creazione. « Ed è proprio Questo, o Cara, » si legge nello *Svacchanda* (IV, 295) « che, assunta una condizione accessoria

ficarsi con la coscienza sono dunque ugualmente l'attenzione (menzionata nel sūtra precedente) e la compenetrazione (ŚSVār, p. 58).

1. Il tema del mondo fenomenico come « condensazione » della fluidità della coscienza è frequente nella letteratura di queste scuole. Il motivo dell'alternanza continua, a ogni livello, di fusione e condensazione (che ricorda il procedimento alchemico del *solve et coagula*) è centrale nella scuola Krama.

(*upādhi*) "materiale" [lett. "grossa"], diventa materiale. Questo che è uno si manifesta differenziandosi in grosso e sottile ». Anche nella *Pratyabhijñā* (I, 5, 15): « E dunque la Coscienza si manifesta in forma di oggetto conoscibile; ma il conoscibile non ha una realtà autonoma [separatamente dalla coscienza] ».[1] Con questa intenzione anche nella scrittura è detto: « Colui, o Dea, che conosce l'acqua e il ghiaccio[2] per insegnamento diretto del maestro, costui non è tenuto a compiere alcunché e questa sarà la sua ultima nascita ». Lo stesso principio è insegnato dallo *Spanda* (II, 5) nel passo che dice: « O anche: colui che ha conseguito questo stato di coscienza, vedendo il mondo intero come gioco, ininterrottamente compenetrato con la suprema realtà, è senza dubbio un liberato in vita ». [17][3]

In tal modo, legami quali la nascita e così via non sussistono più in quello yogin la cui persona fisica e psichica è creata dalla sua propria potenza.

1. Cfr. Torella, 2002, p. 122.

2. Ancora il motivo della condensazione. Citazione non rintracciata.

3. Diversa la lezione adottata da Bhā., che non considera *svamātrānirmāṇam* come un unico composto, e lo scinde invece in *svamātrā nirmāṇam*. Diversa, di conseguenza, l'interpretazione: « Per mezzo della sua propria madre egli opera la creazione ». *Mātrā*, infatti, oltre che significare « parte, misura », è anche lo strumentale di *mātṛ*, « madre » (nonché di *mātṛ*, « soggetto conoscente », causa questa di un'altra serie di ambiguità nei testi śaiva). Madre è la Potenza, in quanto l'universo sorge da essa (ŚSVār, p. 59).

18. Se la conoscenza non decade, la nascita è distrutta
vidyāvināśe janmavināśaḥ

Se questa conoscenza innata di cui si è detto non decade, ovvero se, emersa, tale costantemente permane, allora si avvera la distruzione, l'annientamento della nascita, del complesso doloroso del corpo, dei sensi, ecc., frutto del karma coadiuvato dalla nescienza. Com'è detto nella *Śrīkaṇṭhī*:[1] « Avendo abbandonato il tutto, insieme con le sue proliferazioni [generate dal pensiero discorsivo], distinto in ciò che va accolto o rigettato, la foglia, l'erba, ecc., la pietra, il mobile e l'immobile, il tutto da Śiva fino alla Terra, pieno di essere e non essere, egli lo mediti come costituito solo da Śiva e non vi sarà altra nascita ». « Il nirvāṇa puro, supremo, » dice lo *Svacchanda* (IV, 240cd-241ab) « ci perviene dalla tradizione dei maestri; chi così conosce è liberato. Morto, più non rinasce ». E il *Mṛtyujidbhaṭṭāraka* (VIII, 26cd-27ab): « Chi ha veduto, grazie alla divina via dello yoga, l'Eterno, l'Immobile, il Fermo, liberato dai tre princìpi,[2] costui più non rinasce ». [18][3]

1. Su questa scrittura si veda, sopra, la nota 2 a p. 156.

2. I tre princìpi sono, secondo il commento di Kṣe. a questo Tantra, l'Uomo, la Potenza e Śiva, le tre forme in cui la coscienza si differenzia secondo l'insegnamento del Trika.

3. Bhā. intende *vidyā* come « conoscenza impura » e legge *vināśe*, « distruzione », senza « *a* » privativo davanti. Il composto *vidyāvināśe*, infatti, può essere considerato indifferentemente come formato da *vidyā* + *vināśe* (così Bhā.) o

Ma se in questo yogin la natura propria della Conoscenza pura viene sommersa, allora

19. Alle classi consonantiche – velari, ecc. – ... Māheśvarī e le altre madri delle anime vincolate
kavargādiṣu māheśvaryādyāḥ paśumātaraḥ

Bisogna aggiungere « presiedono ».

« Quella Potenza che è definita come l'inseparabile potere del Reggitore del mondo, quando il Dio desidera creare, si manifesta in forma di Volontà. Ascolta, o Dea, come avviene che questa, essendo una, assuma forme molteplici. Allorché fa conoscere in maniera definita il conoscibile ["questo è così e non altrimenti"] in questo mondo è chiamata potenza di Conoscenza. Quando poi si manifesta secondo l'intendimento "questa cosa deve diventare così", allora, operando ella in questo o quel modo, prende qui il nome di Azione. La Dea, dunque, benché di natura duplice, assume come la gemma dei desideri un'infinità di forme diverse, in forza delle condizioni limitanti del mondo oggettivo. Qui, assunta la natura di "madre" [Mātṛkā], si distingue in due, nove, cinquanta forme; e si presenta come Mālinī.[1] L'aspetto

da *vidyā* + *avināśe* (Kṣe.). Il significato generale, comunque, non cambia di molto (« Se la conoscenza impura è distrutta... », ŚSVār, p. 60).

1. La Mālinī, come si è detto, è una speciale disposizione delle lettere dell'alfabeto (la principale è quella che va da N a PH), le quali, così mescolate, producono una speciale energia (si veda TĀ, XV, 125cd-128ab). Diversamente dalla Mātṛkā, che è legata al processo di emanazione, la Mālinī è orientata verso il riassorbimento nella fonte e presiede ai

duplice è dovuto alla distinzione in semi e matrici. "Semi" sono dette le vocali, "matrici" le consonanti (K, ecc.). È poi nonuplice secondo la divisione in classi di fonemi. Ivi Śiva è chiamato "seme", Śakti "matrice". Le otto potenze (Māheśvarī e le altre) qui si riferiscono alla divisione in otto classi. Essa risplende di cinquanta raggi, secondo la distinzione in singoli fonemi; è intesa come quella che esprime i Rudra che sono appunto di un tale numero».

Così il *Mālinīvijaya*. Secondo le modalità ivi descritte la Parola suprema di Parameśvara si effonde. Prende la forma di Volontà, Conoscenza e Azione; è costituita di semi e matrici, di classi alfabetiche e dei singoli fonemi che le compongono, ecc.; assume l'aspetto di Mātṛkā, ossia dei vari fonemi da A a KṢ, denotanti Śiva, Śakti, Māheśvarī e così via; essa è quella che in tutti i soggetti conoscenti, nei diversi piani del conoscere

poteri sovranormali e alla liberazione (il che le conferisce nelle scuole kaula un rango privilegiato rispetto alla Mātṛkā). Stando al *Tantrāloka*, III, 188-89, fra le tre divinità «alfabetiche» Śabdarāśi rappresenta lo Śiva supremo, fatto di sola e unitaria coscienza; Mātṛkā si sviluppa da lui quando nella coscienza appare la prima ombra dell'oggetto conoscibile; Mālinī è l'aspetto caotico della Mātṛkā, sconvolta dall'amplesso con Śiva/Śabdarāśi. Mālinī in questo passo è qualificata come *bhinnayoni*, «con le consonanti rimescolate (a causa del contatto con [le vocali di] Śabdarāśi)», che può anche essere inteso come «con la vagina trafitta (dal seme proveniente dall'amplesso di Śiva)»; come infatti *yoni* è la vagina, ma anche il nome in codice delle consonanti, così *bīja* sta in codice per «vocale» oltre che per «seme». Il lungo brano qui citato si discosta in alcuni punti dal testo edito del MV (III, 5 sgg.), tanto secondo l'edizione KSTS quanto secondo quella, recente, di Vasudeva, 2004 (ne ho qua e là derivato le lezioni che apparivano palesemente migliori).

discorsivo e non discorsivo, determina attraverso una interiore cogitazione l'intima pervasione e inestricabile connessione con la parola nella sua forma grossa o in quella sottile; presiedendo alle divinità delle classi, dei fonemi, ecc., essa è la fonte del vario dispiegarsi dei sentimenti quali la meraviglia, la gioia, il timore, l'attaccamento; occulta la vera natura degli esseri di per sé non contratta, libera, unità compatta di coscienza, e la fa invece apparire contratta, dipendente, costituita dal corpo, ecc. Ciò è affermato anche nella stanza del *Timirodghāṭa*, già citata: « Le Terribili Signore delle "sedi", risiedendo in mezzo alla coscienza nel foro del capo, valendosi di ferrei legami, offuscano sempre di più ».

Quello affermato nel sūtra I, 4: « Al conoscere presiede la Mātṛkā », era dunque solo un principio di carattere generale. L'intenzione specifica del presente sūtra è invece di insegnare che persino colui che ha conseguito la realtà suprema, se si abbandona alla dispersione e alla non vigilanza, viene irretito – attraverso la sottile compenetrazione [di ogni realtà] da parte della parola – da Māheśvarī e dalle altre Potenze, le quali hanno anche[1] la funzione di presiedere alle anime vincolate. [19][2]

1. È da tener presente il doppio aspetto di illuminatrice-offuscatrice che inerisce a ogni Potenza, e Potenza è ciascuno dei fonemi di cui è intessuto il linguaggio – e dunque il pensiero, ecc. – dell'uomo. Qui si parla solo delle classi consonantiche, presiedute da Māheśvarī, ecc., perché le vocali – come abbiamo visto – fanno parte del « cammino puro ».

2. Secondo Bhā., ognuna delle classi consonantiche, ovvero ognuna delle dee che a esse presiedono, ha un tripli-

Così, affinché la natura della Conoscenza pura, una volta ottenuta grazie alle vie suesposte, non vada perduta, lo yogin deve coltivarla in tutti gli stati con un'applicazione continua.

20. Nei tre deve essere versato come olio di sesamo il quarto
triṣu caturthaṃ tailavad āsecyam

Al modo che l'olio di sesamo, via via spandendosi, finisce per impregnare di sé ciò con cui si trova a contatto, così, come olio di sesamo, nei tre stati (veglia, ecc.) deve essere versato il quarto, lo stato che ha per essenza il succo della beatitudine del quarto. Col succo del quarto stato, che risplende anche nell'ambito degli altri tre – ma solo all'estremità iniziale e finale: lo schiudersi e lo spegnersi –, lo yogin, insistendovi, deve pervadere anche la zona intermedia dei tre stati, al fine di consustanziarla con esso.[1]

ce aspetto. Nell'aspetto « terribile » (*ghorā*) esse generano attaccamento ai frutti del karma misto, in quello « terribilissimo » (*ghoratarā*) precipitano in basso coloro che indulgono in tale attaccamento, in quello « non terribile, benigno » (*aghorā*) elevano il soggetto al piano di Śiva (ŚSVār, pp. 60-61).

1. Alla luce di quanto dice altrove Kṣe. (SN, pp. 34-35), l'esperienza del quarto stato avviene normalmente anche negli altri tre (veglia, ecc.), ma solo in due speciali momenti: l'istante iniziale, in cui la primissima vibrazione della volontà ancora del tutto indifferenziata è direttamente in contatto con l'energia della coscienza, e l'istante finale, in cui il conato, compiuto il suo arco esterno (nel quale è diventato come altro da sé) si spegne di nuovo nella luce si-

Con il sūtra I, 7: « [Anche] nei diversi stati di veglia, sogno, sonno profondo si ha il prodursi del compiuto godimento del quarto », si voleva affermare – nei riguardi di chi fa leva sullo « slancio » e sull'interiore raccoglimento sopra la ruota delle Potenze – la mera presenza della natura essenziale del quarto negli stati di veglia e così via, continuando però ciascuno di essi a manifestarsi spontaneamente secondo la modalità sua propria. Il sūtra I, 11: « Fruitore della triade, signore degli eroi » intendeva mostrare il dissolvimento degli stati di veglia, ecc., in forza di una maturazione violenta, com'è nella natura del mezzo « divino ». In questo sūtra, invece, è insegnato che bisogna aspergere i tre stati col succo del quarto, come si fa con i petali di un fiore, servendosi di un procedimento consono al mezzo « individuale ». Questa è la differenza. [20][1]

lenziosa della coscienza. Tutta la zona intermedia è la sfera māyica della differenziazione (cfr. PTLV, p. 10; ŚDṛ, I, 5-6ab e relativo commento di Utpaladeva) ed è questa che deve essere recuperata all'esperienza illuminata di chi si è identificato con la suprema coscienza. Quando l'esperienza del quarto stato non sarà più qualcosa di eccezionale e di momentaneo, ma perverrà a trasfigurare tutta l'esperienza ordinaria, si avrà lo stato detto « transquarto », o « completo risveglio » (*suprabuddhatā*), caratterizzato dalla libertà (*svātantrya*). È in questo ideale di « liberato in vita » che non sopprime la manifestazione e il movimento, ma vi si installa al centro diventandone il signore e il promotore, che si può riconoscere il sapore più profondo del Tantrismo.

1. Bhā. ricollega questo sūtra al precedente e continua a fare riferimento alla sfera della parola. I « tre » sono così i tre aspetti (terribile, ecc.) delle dee che presiedono alle classi consonantiche. Il quarto è lo Śiva supremo che si

E ora per tale esperienza viene indicato il mezzo.

21. Immerso, deve penetrare per mezzo di un intimo atto di coscienza
magnaḥ svacittena praviśet

« Avendo abbandonato la forma grossa del *prāṇa*, » comincia il *Mṛtyujidbhaṭṭāraka* (VIII, 12) « come anche quella sottile, interiore, la Vibrazione suprema, ultrasottile è attinta... » e conclude (VIII, 14ab) « ... con la sua più intima coscienza penetrerà... ».[1] Abbandonati – conformemente al principio qui descritto – i mezzi grossolani quali il controllo del respiro, la meditazione/visualizzazione (*dhyāna*), la concentrazione (*dhāraṇā*) e gli altri, lo yogin deve penetrare, deve compenetrarsi [con la dimora suprema] per mezzo di un intimo atto di coscienza, ossia tramite un'esperienza scevra da rappresentazioni discorsive, essenziata del meravigliato assaporamento (*camatkāra*) di un'intima consapevolezza riflessa rivolta verso l'interno. E lo yogin come dovrà essere? « Immerso » – dice il sūtra –, cioè nella condizione in cui ogni identificazione della soggettività con il corpo o col *prāṇa*, attraverso l'immersione nel succo del meravigliato assaporamento della coscienza, è dis-

manifesta in quei tre livelli. È Śiva dunque che deve essere meditato, interiormente coltivato, nell'ambito dei tre, ovvero che deve essere in essi spruzzato per impregnarli di sé, come olio di sesamo nell'acqua (ŚSVār, p. 62).

1. Si veda il commento al sūtra III, 6 (sopra, p. 204).

solta. È detto nello *Svacchanda* (IV, 437): «Allorché ogni attività mentale è stata abbandonata, [attraverso il contatto] con la coscienza priva di differenziazioni, [il maestro] congiungerà [l'adepto alla realtà suprema].[1] A questo punto, l'anima limitata, liberata dall'oceano dell'esistenza, attinge la natura di Śiva». «Quando la tetrade,» si legge anche nel *Vijñānabhairava* (v. 138) «formata dal mentale, dall'intelletto, dall'energia [prāṇica] e dal sé [individuale],[2] è distrutta, è allora che questa natura di Bhairava sorge». Lo stesso principio è stato espresso da un illustre maestro nei versi del *Jñānagarbhastotra* («Inno all'Embrione della Conoscenza»):[3] «Avendo abbandonato, o Madre, tutte le attività mentali in qualsiasi forma, quegli uomini che risplendono svincolati dalla dipendenza che consegue all'attività dei sensi esperimentano immediatamente, per tuo potere, la condizione suprema di felicità senza pari, ininterrotta, fluente d'ambrosia». [21][4]

1. Mi sono rifatto nella traduzione al commento di Kṣe. allo SvT.

2. Seguo l'interpretazione data da Śivopādhyāya e da Bhaṭṭānanda.

3. Inno forse di tendenza Krama, di autore ignoto; di esso ci sono pervenute solo alcune citazioni in opere kaśmīre.

4. La lezione del sūtra nel testo edito del ŚSVār è diversa (*magnaḥ svacitte praviśet*), ma il commento di Bhā. si attaglia ugualmente bene, e forse anche meglio, alla lezione della ŚSV (va notato che il manoscritto dello ŚSVār citato sopra, nota 2 a p. 184, legge per l'appunto *svacittena*). Grazie alla

E quando poi in colui che è così entrato nel piano supremo sorge di nuovo un movimento di estroversione – come è secondo natura –, allora

22. Col corretto fluire del *prāṇa* [è raggiunta] la visione uniforme
prāṇasamācāre samadarśanam

Se il *prāṇa*, pervaso dal profumo della Potenza che è Fulgore supremo, si muove (*cāra*), si effonde, nel modo giusto (*sam* = *samyak*), vale a dire fondandosi su quell'insistere interiore grazie al quale tutti i nodi si schiudono; se dunque in questo modo un poco (*ā* = *īṣat*), lievissimamente, il *prāṇa* si effonde all'esterno, allora [nello yogin] si sviluppa la visione, il conoscere uguale, uniforme, tutto denso di coscienza e di beatitudine, indifferenziato entro tutti gli stati. È detto nell'*Ānandabhairava* («Bhairava come Beatitudine»):[1] «Messo da parte ogni agire monda-

ritrazione dei sensi e della mente dal mondo esterno lo yogin si immerge nel suo sé, realizzando la cessazione di ogni attività; diventato così Śiva, in forza di questo «chiudersi» (*nimeṣa*), con la propria intima coscienza (*svacetasā*) egli «penetra all'interno dei fonemi come il fuoco nel carbone». Avendo reso «incandescenti» i fonemi, inerti nell'esperienza ordinaria, in forza della natura bhairavica infonde nei mantra la vita al più alto grado. «Se così non avvenisse, come si potrebbe dire che il mantra, fatto di fonemi, si identifica col Signore?» (ŚSVār, p. 63).

1. Tantra śaiva non pervenuto, probabilmente noto anche come *Ānandaśāsana*, *Ānandagahvara*, ecc.; su di esso si veda Dvivedi, 1983, *Upodghāta*, p. 20. Ānandabhairava è

no, l'adepto si fondi sulla non-dualità, sorgente di liberazione. Egli guarderà con occhio uguale a tutte le divinità, alle diverse caste, stadi di vita[1] e così via. Guardando alle cose con occhio uguale, è libero da ogni legame ». E perciò, si legge nella *Pratyabhijñā*:[2] « Pur nel fluire dell'intelletto e del *prāṇa*, coloro che, ritraendosi dalla sfera esteriore, hanno superato lo stato di contrazione, realizzano la propria natura come essenziata dal tutto ». [22][3]

Se però lo yogin non arriva a penetrare nello stato transquarto, cui si approda insistendo intensamente sulla applicazione interiore al quarto, ma al contrario, appagandosi unicamente di quel meravigliato assaporamento (*camatkāra*) che si

il nome con cui viene designata la Coscienza nel *Dehasthadevatācakrastotra* di Abh.

1. I quattro momenti attraverso cui dovrebbe snodarsi ogni vita, secondo l'ortodossia brahmanica: lo stadio di « alunnato brahmanico », di padre di famiglia, di anacoreta, di « rinunciante » o asceta itinerante.

2. Il brano doveva appartenere alla *Īśvarapratyabhijñā-ṭīkā* o *-vivṛti*; si veda sopra, p. 12.

3. Bhā. intende *prāṇa* come « l'eccelsa intima potenza che è conoscenza e azione illimitata, chiamata "suprema risonanza" (*paranāda*), capace di animare ogni realtà ». Se tale forza penetra in tutta evidenza (*samācāra* = *sphuṭam āveśa*) nei fonemi, nelle parole, nei mantra, allora si ha la « visione uniforme », ovvero cessa di essere percepita quella differenziazione tra il mezzo e gli estremi del fonema a cui faceva riferimento il sūtra precedente (quello che qui nella ŚSV figura invece come successivo: III, 23). L'ultimo verso del commento è una parafrasi di SK, II, 1 (ŚSVār, p. 65). Leggo col ms. K *sphuṭam* in luogo di *sphuran*.

può esperimentare all'estremità iniziale e finale [di ciascuno stato], in quello dimora, allora per lui

23. Nel mezzo si produce la nascita inferiore
madhye 'varaprasavaḥ

Per colui che solo nell'estremità iniziale e finale degusta il succo del quarto, nel mezzo, nella zona intermedia, si produce la nascita inferiore, vile, la creazione infima, la modalità del vivere ordinario (*vyutthāna*). Costui non si viene a trovare però nello stato di offuscamento continuo al quale alludeva il sūtra II, 10, quando diceva: «Venuta meno la conoscenza, ha la visione del sogno che nasce da essa». E ciò è affermato anche in quel brano del *Mālinīvijaya*, già citato, ove si legge: «Colui che, invece, avendo ottenuto [dall'insegnamento ricevuto] soltanto un'impressione latente, non riesce a sviluppare in sé uno stato di attenzione, costui è congiunto dai demoni Vināyaka a fruizioni instabili. Perciò, desiderando le fruizioni più elevate, non deve attaccarsi a queste». [23][1]

1. L'interpretazione di Bhā. non è dissimile da quella di Kṣe., se non per il fatto che è riferita ancora alla natura del fonema. «Il fonema, mentre viene pronunciato, consta di tre parti: iniziale, mediana e finale. La prima e l'ultima sono della natura di Śiva, poiché consistono l'una nel conato del sorgere e l'altra nel riposo [cfr. Kṣe. in SN, p. 34]. Nella parte mediana si ha il fluire, il decadere nel

Se poi, pur producendosi in tal modo questa «nascita inferiore», di nuovo lo yogin impregna lo stadio intermedio con il succo del quarto stato sul quale egli non cessa di insistere, allora

24. Ponendo mente alla percezione del Sé nelle parti, si ha il risorgere di quel che s'era perduto
mātrāsvapratyayasaṃdhāne naṣṭasya punarutthānam

Ponendo mente alla percezione del Sé nelle parti (*mātrā*), ossia nelle varie cose (*padārtha*). «Ciò che può essere percepito mediante l'occhio, quella che è la sfera d'azione della parola, quel che la mente (*manas*) considera e l'intelletto (*buddhi*) definisce, quelle cose con cui viene identificata la soggettività, quel che si presenta come oggetto del conoscere, quel che non è: in tutto questo occorre sforzarsi di riconoscere Lui». Quello yogin che, secondo il principio esposto dallo *Svacchanda* (XII, 163-64) in questi

mero fonema [cioè nella sua natura più esteriore]; ma solo per l'anima asservita (*paśu*). Per il signore sfolgora [anche in essa] la natura della potenza...». La lezione del sūtra secondo il manoscritto Kh °*prasaraḥ* mi sembra preferibile a °*prasavaḥ* del testo edito; essa trova conferma nel manoscritto citato sopra, nota 2 a p. 184, che nel commento (non però nel sūtra) legge *prasaraḥ* (lezione alla quale mi sono attenuto nella traduzione) invece di *prasavaḥ* del testo edito. I sūtra 22 e 23 (secondo la ŚSV) sono qui posti in ordine invertito (ŚSVār, p. 64).

versi, pone mente a cogliere in ogni aspetto del reale il Sé, unità compatta di coscienza, come la vera natura del tutto, pensando: « Tutto questo sono io », in questo yogin, dico, si ha la resurrezione di quel che era andato perduto in seguito alla « nascita inferiore », di cui prima si è detto; si ha in altre parole l'emersione della natura propria fatta di un meravigliato assaporamento tutto denso di quel quarto stato che si era prima dissolto – il compimento della piena identificazione con essa. Questo è il senso.
È detto nello *Svacchanda* (IV, 311cd-314): « Anche negli yogin, infatti, la mente (*manas*) non cessa dalla sua febbrile agitazione ». E continua: « Ma se uno ha conseguito in una forma assolutamente salda e piena una natura sostanziata di quello che è l'obiettivo della conoscenza, in lui, qualunque sia il suo stato, la mente non cede a un instabile vagare. Dovunque la mente si volge, ivi è contemplato l'obiettivo del conoscere: se l'universo intero è costituito da Śiva, dove mai la mente potrà affannarsi ad andare? ». E ancora: « Qualsiasi aspetto si esamini di ciò che fa parte dell'intero campo delle cose esterne e degli oggetti dei sensi, non ce n'è uno che non sia Śiva ». [24][1]

1. Il « risorgere di quel che s'era perduto » è, per Bhā., il recupero della realtà fenomenica alla sfera del Sé. *Mātrā* sono le forze dell'insieme dei princìpi compresi tra Māyā e la Terra; su di esse e su tutte le varie specie individuali che rientrano nell'ambito di ciascun principio, una per una – oppure nel modo appropriato a ciascuno (soggetto o oggetto) – (*sva° = pratisvam*), deve esser diretta la cono-

Quando si è così elevato a un tale livello, lo yogin

25. Diventa simile a Śiva
śivatulyo jāyate

Quando, grazie all'intensità della sua ripetuta esperienza del quarto stato, lo yogin raggiunge lo stato transquarto, allora diventa simile a Śiva, al Beato, massa indifferenziata di beatitudine e coscienza libera, pura, pienissima; diventa pari a Śiva, in quanto l'attività (*kalā*) del corpo non è ancora dissolta, ma non appena questa è dissolta egli diventa Śiva stesso. Questo è il senso. «Quindi,» dice il *Kālikākrama* («La Successione delle Dee Kālikā»)[1] «avendo conosciuto dalla bocca del maestro l'unione (*yoga*), permanen-

scenza (*pratyaya*). Attraverso tale conoscenza si ha il «riempimento» (*pūraṇa*, il compimento, la saturazione) e questo è il raccoglimento (*anusaṃdhāna*) sul Soggetto agente, il riposo nel piano del Soggetto agente, realizzando il quale si ottiene il «risorgere» di «quel che s'era perduto», cioè di tutte le varie forme della realtà fenomenica. In tal modo, grazie alla forza della penetrazione nel piano del soggetto agente, quando pone in essere questo «raccoglimento sulla conoscenza dei singoli oggetti», egli ottiene rispetto a essi lo status di agente; si ha in altre parole la condizione incrollabile di compenetrazione con il potere di onniscienza e onnipotenza (ŚSVār, pp. 65-66).

1. Opera appartenente alla scuola Krama, nota anche come *Devikākrama*, non pervenuta (cfr. Sanderson, 2007, pp. 369-70). Essa si segnala per un tono 'filosofico', argomentativo, piuttosto inconsueto nelle scritture śaiva, il che fa pensare a un testo tardo. Il primo a citarla, ripetutamente in questo Terzo Dischiudimento, è proprio Kṣe.

te, al di là d'ogni dubbio, egli deve realizzare questa condizione mediante uno stato mentale privo di rappresentazioni discorsive, poiché tale è la sua natura, fino a pervenire all'identità con Śiva. Il Beato Bhairava lo ha detto». [25]

Ciò nonostante, in conformità col principio enunciato dalla tradizione con le parole: «Il karma per il quale questo [corpo] esiste [può esaurirsi solo] attraverso la fruizione»,[1] lo yogin non deve abbandonare la forma corporea allo scopo del puro e semplice sbarazzarsi delle fruizioni che gliene derivano.

26. Il sussistere nella forma corporea costituisce l'osservanza religiosa
śarīravṛttir vratam

Per lo yogin divenuto simile a Śiva, come si è detto – e il cui esistere è improntato alla modalità del suo riconoscersi come Śiva –, l'essere, il sussistere nella forma corporea, costituisce l'osservanza religiosa. Un'osservanza da praticare rigorosamente, intenti a un supremo atto di adorazione, ininterrotto, che altro non è se non la

1. È un noto passo del *Kiraṇāgama* (*vidyāpāda*, VI, 19cd), appartenente al capitolo dedicato all'iniziazione. Il verso intero, estremamente ellittico, suona così: «Il karma prodotto dalle molte nascite è bruciato dai mantra, come un seme; anche il karma [che fruttificherà in] futuro è bloccato. Il karma per il quale questo [corpo] esiste [può esaurirsi solo] attraverso la fruizione».

continua consapevolezza della propria intima natura.

In questi termini si pronuncia lo *Svacchanda* (VI, 398): «Al modo in cui, essendoci un fuoco ben acceso, la fiamma si vede nel cielo, così il sé, pur continuando a risiedere nel corpo[1] e nel soffio vitale, è assorbito nella sede di quello [di Śiva]».[2] Così, anche per chi risiede nel corpo, nel soffio vitale, e così via, è affermato lo stato di compenetrazione con Śiva. Anzi, la compenetrazione con Śiva, in base a questa affermazione, è conseguita solo da chi continua a risiedere nel corpo, nel soffio vitale ecc.,[3] e non è ritenuta congrua, altresì, un'osservanza religiosa che rigetti la conservazione della forma corporea.

«Quel saggio» dice il *Trikasāra* «che è ininterrottamente atteggiato dalle *mudrā* che nascono [spontanee] dal corpo, questo è uno che pratica davvero le *mudrā*; gli altri non sono che dei

1. A risiedere, cioè a identificarsi col corpo o con le altre sedi della soggettività limitata.

2. La similitudine è illustrata dallo stesso Kṣe. (SvTU, vol. II, p. 252). Il fuoco è quello del soffio ascendente *udāna*, la forma sublimata del *prāṇa*; per mezzo di esso il sé brucia i legami del corpo fino al piano di *samanā* e quindi si assorbe in Śiva, così come la punta della fiamma si leva dal fuoco e scompare in cielo.

3. Tale compenetrazione con Śiva – lo stato di liberazione in vita – prevede necessariamente che ci sia ancora un corpo, o comunque uno stato in cui la distinzione tra l'io e Śiva non sia ancora dissolta, altrimenti, per dirla con Abh. (ĪPV, II, p. 232), «... chi, in che modo, con chi, potrebbe compenetrarsi?».

portatori di ossa ».[1] E anche nella *Kulapañcāśikā* (« Cinquanta Strofe del Kula ») è detto: « I Raggi [le Potenze], vedendo un portatore di segni immanifesti, conversano con lui; ma non si fanno incontro a uno che porti segni palesi, perché la loro natura è più segreta ».[2] [26][3]

Per un tale yogin

1. Affermazione che si inquadra nella sistematica svalutazione, in atto presso queste scuole, dell'aspetto esteriore della pratica. La stessa *mudrā*, da particolare atteggiamento da assumere con determinate parti del corpo, si tramuta al livello più alto in una forma puramente interiore, in un preciso e articolato atteggiamento spirituale. Arriva a dire Abh. (TĀ, IV, 200): « Per lo *yogin* [concentrato] nel Kula, tutto vibrante del supremo succo bhairavico che sovrabbondando [lo pervade], qualsiasi posizione del corpo è tenuta come *mudrā* » (trad. Gnoli, 1999, p. 104).

2. Un manoscritto di questo Tantra kaula (l'unico pervenuto, a quanto ne so) è conservato a Kathmandu (National Archives, n. A-1076); il brano citato compare con qualche piccola variante nel cap. III, f. 4a, linea 5. Il termine *liṅga*, « segno » – che denomina anche quello che è il simbolo di Śiva per eccellenza, il fallo –, qui sta per « segno settario ». Sulla distinzione di *liṅga* manifesto, immanifesto e manifesto-immanifesto si veda TĀ, V, 113 sgg. (cfr. Gnoli, TĀ, p. 129, nota 3); sul *liṅga* in generale si veda TĀ, XXVII, 1-19ab.

3. Tutti quei segni esteriori che l'adepto era tenuto ad assumere (teschio, scheletro, ossa, bastone, *mudrā*, cenere, cordone, ecc.) a testimonianza del suo impegno nella via della salvazione ora andranno interiorizzati: lo scheletro sarà rappresentato dal suo stesso corpo, il bastone dalla sua spina dorsale, le ossa dalle sue dita ... gli ornamenti dalle cinque funzioni sensorie ... festa è per il signore degli eroi qualsiasi movimento delle membra (ŚSVār, pp. 67-68).

27. Il comune parlare è recitazione di mantra
kathā japaḥ

Tutto il suo essere, infatti, è penetrato dalla coltivazione interiore (*bhāvanā*) dell'Io supremo, secondo l'affermazione dello *Svacchanda* (IV, 399): « Sono io stesso il supremo Haṃsa, Śiva, la causa ultima ». « Di questo eccelso dio degli dèi, » si legge nel *Kālikākrama* « che ha per essenza la suprema luce cognitiva (*bodha*), la consapevolezza riflessa (*vimarśa*) è la potenza suprema, raggiante di universale conoscere ». Conformemente a questo principio, in colui che affonda le sue radici nella originaria e increata coscienza dell'Io, nella coscienza – in altre parole – del Grande Mantra, tutto l'ordinario conversare, ecc., diventa una recitazione di mantra.[1] « Recitazione [di mantra] » si legge nel *Vijñānabhairava* (v. 145) « è quel meditare (*bhāvanā*) che si realizza (*bhāvyate*) di nuovo e ancora di nuovo nella suprema realtà. Quella tal cosa che è oggetto della recitazione, il mantra, non è che la sonorità (*nāda*) che esiste di per sé ». E di segui-

1. Lo stesso motivo ricorre anche in altre scritture śaiva; cfr. ad esempio il passo del *Siddhayogeśvarīmata*, a cui fa riferimento TĀ, III, 225: « [Il maestro,] vedendo quindi che ogni verso, stanza, ecc., è unito al primo e all'ultimo fonema [A e H, donde AHAṂ, "Io"], li vede tutti come *mantra* » (trad. Gnoli, 1999, p. 76). Si veda anche TĀ, IV, 194: « Per chi è immerso in tale cuore increato, poco importa che cosa faccia, come respiri o pensi, tutto quanto è tenuto come recitazione [di mantra] » (trad. Gnoli, p. 104).

to (vv. 155-56): « Con SA esce fuori, con HA rientra all'interno: perciò si dice che l'individuo recita ininterrottamente il mantra HAṂSA HAṂSA. Ne è prescritta dalla Dea la recitazione per ventunmilaseicento volte nell'arco di un giorno e una notte: facile in sé, non è difficile che per gli ottusi ».[1] [27][2]

Dopo l'osservanza religiosa e la recitazione, ora è indicata la norma di condotta.

1. Se la suprema sonorità (*nāda*) coincide con l'energia vitale e con il soffio, ogni respiro equivale a una spontanea recitazione di mantra. Il mantra così recitato è HAṂSA (HA è l'inspirazione, SA l'espirazione), ripetuto nelle ventiquattro ore ventunmilaseicento volte, essendo considerata di quattro secondi la durata media dell'atto respiratorio. Il termine *haṃsa* indica di per sé la maestosa « oca selvatica » e questo è uno dei nomi con cui viène designato l'elemento divino presente nell'individuo; come l'oca selvatica è in grado di abbandonare la superficie del lago su cui si è posata e levarsi di nuovo nel cielo, così il sé individuale ha il potere di trascendere l'esistenza ordinaria nella quale è calato. È ben nota la sua frequente associazione con una delle « grandi frasi » upaniṣadiche *so 'ham*: « Quello sono io » (su HAṂSA si veda Padoux, 1990, pp. 140-43). La recitazione di mantra (*japa*) così si chiama – secondo Varadarāja (*Śivasūtravārttika*, p. 34) – perché produce (*jani*) e protegge (*pālana*).

2. Bhā. distingue quattro forme di recitazione: quella « priva di parti » (*niṣkala*), riferita alle componenti di OṂ, quella « basata sulla Potenza » (*śākta*), quella dell'« oca selvatica » (*haṃsa*) consistente nelle energie della « sonorità », e quella dell'« individuo » (*jīva*), ovvero l'attività respiratoria (ŚSVār, pp. 68-69).

28. La conoscenza di sé è il dono
dānam ātmajñānam

La conoscenza, la diretta apprensione del sé che ha per natura essenziale la coscienza, costituisce per un tale yogin il dono. Dono (*dānam*) nel senso che da essa è conferita (*dīyate*) la realizzazione della natura essenziale in tutta la sua pienezza; è tagliata (*dīyate*), recisa ogni differenziazione; è purgata (*dāyate*), purificata la natura di Māyā; è preservata (*dīyate*), protetta la propria intima natura, la natura di Śiva che è stata attinta. O anche « dono » nel senso di qualcosa che viene donato (*dīyate*):[1] la conoscenza

1. Vale la pena di soffermarsi ancora una volta sui procedimenti interpretativi di Kṣe., che sono poi quelli in uso in tutta la letteratura esegetica indiana. La parola *dānam*, il cui significato più immediato è « dono », viene qui analizzata nelle sue due componenti: l'elemento radicale, del quale vengono proposte più forme possibili, e il suffisso primario – *anam*, che produce temi nominali con significato di agente, azione e risultato o oggetto dell'azione. Dapprima viene proposto un gruppo di interpretazioni, nelle quali il suffisso è sempre preso nel significato di agente, ma varia la forma e il significato della radice; tuttavia, dal momento che ogni singola spiegazione etimologica viene qui data presentando la radice nella forma di presente indicativo passivo – che tutte le diverse radici proposte, tranne una, condividono (*dīyate*) –, il testo riesce ancor meglio a non far dimenticare l'unicità, almeno apparente, del punto di partenza. Le radici che vengono via via proposte sono: *dā-*, « dare », *do-*, « tagliare », *dai-*, « purificare », *de-*, « proteggere » (le radici sono qui menzionate nella forma tradizionalmente assunta dai grammatici indiani; cfr. *Pāṇinīyadhātupāṭha*, I, 977: *dāṇ dāne*; IV, 40: *do avakhaṇḍane*; I, 971: *daip*

del Sé, appunto, quella che lo yogin dona ai discepoli. È scritto infatti: « I più elevati tra gli yogin, stabiliti nella via del Kula, mediante la visione oppure mediante il contatto condurranno al di là del vasto oceano dell'esistenza ».[1] [28][2]

Essendo simile a Śiva, come è stato detto, radicato nella ruota delle potenze interiori, grazie alla pratica costante dell'osservanza religiosa, della recitazione e delle norme di comportamento, questo yogin è colui che risveglia nei discepoli la coscienza della propria intima natura.

29. Colui che si è insediato sul signore delle anime vincolate, quello è dunque la fonte della conoscenza[3]
yo 'vipastho jñāhetuś ca

Avipa è colui che governa (*pāti*) le pecore (*avi*), il guardiano del bestiame (*paśu*, ovvero le ani-

śodhane; I, 1011: *deṇ rakṣaṇe*). Alla fine Kṣe. presenta di nuovo la derivazione a partire dalla radice *dā-*, « dare », ma stavolta intendendo *-anam* nel senso di oggetto dell'azione: in questo modo si arriva, ma solo in chiusura, al significato più ovvio: « ciò che viene dato, dono ».

1. Citazione non rintracciata.

2. Il dono (*dāna*) che gli illuminati devono dispensare è quello della conoscenza della vera natura, da cui deriva la distruzione (*kṣapaṇa*) dei legami. È in altre parole l'iniziazione (*dīkṣā*), secondo l'etimologia tradizionale (ŚSVār, pp. 69-70).

3. La mia traduzione di questo sūtra, in sé oscuro quanto altri mai, prefigura la complessa interpretazione che segue.

me vincolate). In conformità con il sūtra (III, 19): «Alle classi consonantiche – velari, ecc. – presiedono Māheśvarī e le altre madri delle anime vincolate», intendiamo con il termine *avipa* la ruota delle potenze Māheśvarī, ecc. Colui che in esse si insedia – ovvero, che una volta presa coscienza della grandezza della propria natura tra esse potenze risplende come signore –, quello è detto «fonte della conoscenza» [*jñāhetu,* in cui *jñā* – da *jānāti,* «conosce» – va inteso precisamente nel senso di «potenza di Conoscenza»]. In grado com'è di risvegliare i discepoli per mezzo della potenza di Conoscenza, egli è di essa la fonte. Uno, invero, da lui diverso, che non abbia cioè il controllo del suo proprio sé, trovandosi in stato di dipendenza dalla ruota delle potenze, potrebbe mai risvegliare degli altri? In questo sūtra in correlazione con *yo,* «colui che», occorre leggere un *so,* «quello», sottinteso, e intendere *ca* [comunemente «e»] nel senso di *hi,* «dunque». Pertanto – questo è il senso che risulta – è chi si è insediato sul guardiano delle anime vincolate quello che provoca il risveglio della conoscenza. In riferimento a lui è dunque appropriato dire, come faceva il sūtra III, 28: «La conoscenza di sé è il dono».

Vi sono altri, invece, che riferendosi a quella norma del *Nirukta* secondo la quale una parola può essere spiegata sulla base dei significati a cui è riconducibile, per somiglianza di forma, ciascuna delle sue sillabe,[1] propongono questa

1. Il testo di Kṣe. contiene la citazione approssimativa di

interpretazione: *yo* sta per *yogīndra*, *vi* per *vijñānam*, *pa* per *padam*, che unito a *stha* forma *padasthaḥ*. Poi, *jñā* sta per *jñātā*, *he* per *heyaḥ*, *tu* per *tucchatā*, con il *visarga* (*ḥ*) si intende la potenza d'Emissione, con *ca* – che qui ha la funzione di aggiungere qualcosa che non è esplicitamente menzionato – ci si vuol riferire al soggetto agente. Ammettendo questa interpretazione il sūtra verrebbe a significare: « L'eccelso tra gli yogin che, in virtù della potenza di Emissione,[1] si è installato nel piano della conoscenza del sé che è la sua vera natura, deve essere conosciuto come il soggetto conoscente e agente; e allora per lui questo [mondo] si rivela come qualcosa di vano, vacuo, qualcosa da abbandonare e non

un passo del *Nirukta* di Yaska (VI-V secolo a.C.), il trattato-base della scienza dell'etimologia o analisi semantica, una delle sei « discipline ausiliarie » dei Veda. Il brano, tratto dalla sezione II, 1, così recita: « Si può interpretare etimologicamente una parola basandosi sulla comunanza di sillabe o fonemi » (*akṣaravarṇasāmānyān nirbhrūyāt*). Questo procedimento era stato appunto usato da Bhā. nello ŚSVār dando luogo a due interpretazioni completamente diverse tra loro. L'interpretazione a cui Kṣe. perviene con questo sistema – che più avanti farà mostra di criticare come troppo arbitrario e astruso, ma che era in realtà usato correntemente nella letteratura esegetica (si veda ad esempio l'uso sfrenato che ne fa il maestro stesso di Kṣe., Abh., nel PTV) – si avvicina alla prima tra quelle date da Bhā. Si veda, sotto, la nota 1 a p. 247.

1. Leggo, come sembra risultare dal contesto, *visargaśaktyā* in luogo di *vimarśaśaktyā* (è da notare che le due parole nella scrittura kaśmīra *śāradā*, in cui il testo è stato tramandato, sono praticamente identiche). In ogni caso, l'una e l'altra non sono che due facce della stessa energia.

da ricercare ». Ma una tale interpretazione a noi non sembra accettabile: troppo faticoso è il collegamento dei vari componenti. Inoltre, a seguire un procedimento siffatto, diventerebbe possibile spiegare ogni sūtra in mille modi diversi. [29][1]

1. Bhā. propone tre interpretazioni, di cui le prime due sono per lo più ricavate attribuendo uno specifico significato a ciascuna sillaba del sūtra. « a) [Lo yogin] è il supremo Signore stesso che si presenta come matrice del tutto, essenziato di conoscenza e di azione, causando la totale svalutazione di quel che è da abbandonare [cioè rivelando la limitatezza dell'orizzonte saṃsārico] (*yonitvena ca viśvasya para eva sthitaḥ prabhuḥ | jñānakriyātmā heyasya tucchīkaraṇahetutaḥ*). b) Perciò lo yogin che sta nella condizione di chi ha come forma il tutto, dotato di conoscenza, è dichiarato fonte eccelsa di fruizione e liberazione (*ato yogī viśvarūpapadastho jñānapūrvakaḥ | hetur bhogasya mokṣasya prakṛṣṭaḥ pratipāditaḥ*). c) Il perfetto yogin, realizzata la propria natura assorbendosi nella parte "soggetto agente", si installa sopra il signore delle anime limitate e diventa il supremo motore della propria attività cognitiva [la mia interpretazione di *tajjñāne hetur* presuppone che Bhā. abbia qui in mente SK, I, 6-8, dove viene rivendicata al Sé la fonte ultima delle varie potenze dei sensi; altrimenti si può anche intendere, più semplicemente: "... e diventa la causa della conoscenza di quello", assumendo *taj°* nel composto col valore di genitivo oggettivo] (*ya evaṃ yogirāṭ samyakkartraṃśābhiniveśataḥ | labdhasthitiḥ so 'vipasthas tajjñāne hetur uttamaḥ*). Signore delle anime limitate è il gruppo delle Madri: il sé sfolgora in mezzo a esse e perciò è chiamato "signore della ruota". Così tutte queste potenze costituiscono per la coscienza bhairavica i raggi: senza posa sono esse intente a renderle omaggio attraverso le varie fruizioni, che hanno per oggetto suoni e così

30. Per lui il tutto è accumulazione della sua propria potenza
svaśaktipracayo 'sya viśvam

Poiché questo yogin è detto essere uguale a Śiva, perciò, al modo che per Śiva il tutto è costituito dalla sua Potenza – « Le sue Potenze » afferma la rivelazione « sono l'universo intero » –,[1] così anche per lo yogin il tutto è accumulazione della sua propria potenza – la coscienza, cioè –, è l'espandersi di essa, essenziato dallo sfolgorare della potenza di Azione. « Essendo, o Dea, costituito di conoscenza, » si legge nel *Mṛtyujidbhaṭṭāraka* (IX, 12) « e presentandosi come oggetto del conoscere, Egli è chiamato occhio (*netra*), perché è la salvezza (*trāṇa*) di tutti gli esseri vincolati (*niyantrita*) ». E nel *Kālikākrama*: « La conoscenza riluce all'interno e all'esterno, nell'una o nell'altra forma; e non c'è oggetto che esista fuori della conoscenza. Il mondo intero è dunque fatto di conoscenza. Nessuna entità è percepita senza [cioè: "separatamente da"] la co-

via. Questa è l'attività cognitiva del gruppo delle Madri; motore di essa [valgono anche qui le stesse considerazioni fatte sopra] è colui che è il signore della propria coscienza » (ŚSVār, pp. 70-71). Ho apportato una modifica al testo edito, leggendo nel commento *so 'vipasthas* invece di *sa vipasthas* (nel sūtra *yovipastho* sta ovviamente per *yo 'vipastho*). Il tema accennato nell'ultima parte del commento (« ... senza posa sono esse intente a renderle omaggio attraverso le varie fruizioni... »), lo ritroviamo, sviluppato e ampliato, nel *Dehasthadevatācakra-stotra* di Abhinavagupta.

1. Si veda, sopra, la nota 2 a p. 118.

noscenza: se ne deduce che la conoscenza costituisce la natura essenziale dell'oggetto. Venendo a esistere o a cessare di esistere in dipendenza da un atto di affermazione o di negazione [da parte del soggetto],[1] gli oggetti in quanto conoscibili risultano avere per essenza la conoscenza,[2] sulla base del potere di creazione mentale. Lo status di "conoscibile" può inverarsi negli oggetti solo sulla base del loro avere per natura essenziale la conoscenza, venendo essi, in virtù del potere di creazione mentale, a esistere o a cessare di esistere in dipendenza da un atto di affermazione o di negazione [da parte del conoscere, ovvero del soggetto conoscente]. L'unicità di natura del conoscere e del conoscibile è provata dal fatto che di essi si ha e-

1. Se dovessimo seguire alla lettera la sequenza delle parole nel testo, l'ordine sarebbe da invertire: « da un atto di negazione o di affermazione », e ciò potrebbe essere preso come un'allusione alla concezione che vede l'emergere dell'oggetto in corrispondenza con il ritrarsi della coscienza (si veda, sotto, la nota 1 a p. 276). Molto più probabile, e appropriata al presente contesto, è invece un'interpretazione dell'intero passo in termini più 'filosofici': « In virtù dell'affermazione o negazione [di ciascuno dei due termini] a seconda che vi sia presenza o assenza [dell'altro]... ». Si tratterebbe così di una formulazione appartenente all'ambito del cosiddetto *sahopalambhaniyama* (cfr. la nota 1 a p. 250), che il testo pur nella sua estrema concisione lascia chiaramente trasparire. Nella traduzione mi sono attenuto a quanto Kṣe. stesso suggerisce nel commento al sūtra seguente.

2. Letteralmente: « il fatto che gli oggetti abbiano per essenza la conoscenza poggia sul loro essere conoscibili ».

sperienza sempre insieme nello stesso tempo ».[1]
[30][2]

Per questo yogin il tutto è espansione della sua propria potenza, ma ciò non vale solo relativamente al piano della creazione. Alla creazione infatti fanno seguito

31. Mantenimento e dissoluzione
sthitilayau

Dal precedente sūtra bisogna derivare « ... sono l'accumulazione della sua propria potenza ». Il mantenimento e la dissoluzione del tutto, reso manifesto dalla potenza d'Azione, consistono il primo nella comparsa di una tensione diretta verso l'esterno durante un certo tempo in relazione ai diversi soggetti conoscenti, la seconda nel riposo nel Soggetto conoscente fatto di pura coscienza.[3] Tanto il mantenimento quanto il

1. È la formulazione śaiva del principio noto come *sahopalambhaniyama*, « restrizione basata sulla simultanea percezione », che sta alla base della scuola Vijñānavāda, il cosiddetto « idealismo buddhistico » (cfr. Iwata, 1991; Torella, 2002, p. 111, nota 5). L'oggetto e la conoscenza dell'oggetto non figurano mai separatamente, donde la negazione all'oggetto dello status di realtà « esterna » alla coscienza.

2. Bhā. menziona *pracaya* al plurale, e li glossa con « movimenti di sempre nuova gioiosa espansione » delle varie energie, a cominciare da quella di Coscienza (p. 72).

3. Kṣe. fa qui riferimento alla versione microcosmica, psicologica, delle funzioni divine che operano la creazione, la permanenza e la dissoluzione dell'universo. Su questo

riassorbimento sono per un tale yogin espansione della sua intima Potenza. Il vario conoscibile, infatti, nel suo apparire come nel suo dissolversi, ha il suo essere in null'altro che nell'energia della Coscienza innata, poiché la conoscenza ne sarebbe altrimenti impossibile. In base a ciò, appunto, l'espressione usata dal *Kālikākrama* « ... esistendo o cessando di esistere... » è da intendersi come riferita al mantenimento e alla dissoluzione. « Colui che vede il conoscere come totale, puro, privo di sostrato, essenziato dalla coscienza del sé, » si legge ancora nel *Kālikākrama* « costui è fuor di dubbio un liberato in vita ». [31]

A questo punto, però, qualcuno potrebbe obiettare: « Il fatto che i tre stati di creazione, mantenimento e dissoluzione siano caratterizzati da reciproche differenziazioni non comporterà nello yogin [che li suscita] un mutamento di natura? ». Per sciogliere questo dubbio il sūtra dice:

32. Anche se questi si producono non c'è contraddizione, in virtù della natura di soggetto conoscente
tatpravṛttāv apy anirāsaḥ saṃvettṛbhāvāt

Pur nel prodursi, nell'emergere di questi stati – creazione e così via –, non c'è in questo yogin

tema, proprio della scuola Krama, Kṣe. si sofferma più estesamente in altre opere, quali il PH e i due commenti alla SK. Si veda l'Introduzione, pp. 71-72.

contraddizione, stravolgimento, e ciò per la sua qualità di soggetto conoscente, di percettore, consistente in una consapevolezza riflessa che ha per essenza il meravigliato assaporamento (*camatkāra*) del quarto stato. Difatti, se la sua natura fosse soggetta a contraddizione, egli non potrebbe illuminare alcunché. Sempre nel *Kālikākrama* si legge: « Quando è soppressa la proliferazione della nescienza, non viene con ciò a perire quella che è la natura propria. L'eliminazione di nascita e disparizione non comporta in realtà la distruzione. Nascita e disparizione stanno a significare metaforicamente la nescienza; e dunque come si potrà mai chiamare distrutto ciò che quanto alla sua natura propria non è distrutto? ». Lo stesso concetto è affermato nello *Spanda* (I, 14): « Vi sono qui due stati: quello di soggetto e quello di oggetto dell'azione. La condizione di prodotto è caduca, imperitura è invece quella di soggetto agente ». E ancora (I, 2-3): « Quello sforzo che è diretto solo verso il prodotto in esso si estingue e, una volta che si è estinto, l'insipiente pensa di essere egli stesso finito. Quella natura invece che è rivolta verso l'interno, sede della qualità dell'onniscienza, giammai va incontro a distruzione; non esiste, infatti, percezione di alcunché di *altro* da essa ». [32]

Un tale yogin

33. Considera piacere e dolore come esterni
sukhaduḥkhayor bahir mananam

Piacere e dolore, che nascono dal contatto con la realtà conoscibile, sono considerati, avvertiti, come qualcosa di esterno – come fossero manifestazioni con carattere di oggettività, non diversamente ad esempio da un colore azzurro –, e non entrano dunque in rapporto diretto col piano dell'io autentico, come invece è presunto dall'esperienza comune. Per un tale yogin, in conformità con quanto intendeva esprimere il sūtra III, 30 col dire: «Per lui il tutto è accumulazione della sua propria potenza», l'universo si presenta come velato dall'Io e non determinato secondo piacere, dolore, ecc. Questo è il senso. Come potrebbe infatti lo yogin che ha posto fine all'identificazione dell'io col «corpo ottuplice», essere toccato da piacere e dolore? È detto nella *Pratyabhijñāvimarśinī* («Considerazioni sul Riconoscimento»):[1] «Per coloro che hanno superato la condizione di percettore [limitato] e hanno attinto il piano di reale soggetto conoscente, per costoro, pur nell'esperienza del piacere e del dolore prodotto da questa o quella causa, non c'è né piacere né dolore né

1. Con tale denominazione Kṣe. fa in questo caso riferimento non alla ben nota opera di Abhinavagupta, ma al commento lungo di Utpaladeva, per gran parte perduto. Per una fortunata circostanza il passo citato è rintracciabile proprio nell'unico frammento che di questa importantissima opera è arrivato fino a noi, da me edito (Torella, 2007c, p. 484) e tradotto (Torella, 2012b, p. 294).

altro sentimento; per incompletezza delle cause non si produce né dolore né altro. A questo punto, invero, si ha l'apparire della beatitudine innata». Ed è per questo che nello *Spanda* (I, 5) viene detto: «Ciò in cui non è piacere né dolore né oggetto percepibile né soggetto percipiente, né beninteso insenzienza, quello esiste in senso assoluto». [33][1]

Dal momento che in questo yogin che ha cessato di identificare la propria vera soggettività con il corpo ottuplice non c'è più contatto interiore con piacere o dolore, appunto per questo

34. Ma, una volta liberato da essi, egli è un «isolato» [non mescolato ad altro]
tadvimuktas tu kevalī

Marcatamente (*vi-*) libero (*-mukta*) da questi piaceri e dolori, non toccato interiormente neppure dalle sole impressioni karmiche [depositate da essi], egli è un «isolato» [non mescolato ad altro] (*kevalin*), ossia uno la cui natura di soggetto conoscente è costituita unicamente (*kevalam*) di pura coscienza.[2] Com'è det-

1. Bhā. riporta una diversa lezione del sūtra (*sukhāsukha°* invece di *sukhaduḥkha°*). Il significato resta il medesimo.

2. Qui Kṣe. gioca sottilmente con i livelli di significato del termine *kevalin*, che definisce la condizione del liberato secondo il Sāṃkhya (finalmente 'isolato' dalla *prakṛti* con cui era illusoriamente associato), non potendo accettarne il soggiacente senso di liberazione solo «in negativo».

to nel *Kālikākrama*: « Una volta infranta la grande illusione della dualità, vastamente edificata dalle rappresentazioni differenziate di nozioni quali il piacere e il dolore e così via, lo yogin consegue il frutto dello yoga ». La particella *tu*, « ma », esprime distinzione rispetto [non a quanto precede, ma] a quel che sarà detto dopo; così, la parola *tu* che fa parte del sūtra che segue è usata in riferimento al presente sūtra. [34][1]

35. Ma colui che è avvinto dall'illusione resta soggetto al karma
mohapratisaṃhatas tu karmātmā

È avvinto dall'illusione, dalla nescienza, è un unico blocco con essa: e appunto per questo diciamo che chi è sede di piacere, dolore, ecc., rimane ancora soggetto al karma, è di continuo segnato dal bene e dal male. « Se uno sotto l'influenza del pensare discorsivo, » si legge sempre nel *Kālikākrama* « come chi è avviluppato dalla nescienza, non è in grado di suscitare istantaneamente nella meditazione tutti i vari princìpi a cominciare da Śiva [realizzandoli come forme dell'unica Coscienza], è allora che si scorge la differenziazione in propensioni (*bhāva*) buone

1. Allo stesso modo, per Bhā., « isolato » ha il senso di « stabilito in se stesso, coincidente con se stesso », *svastha* (espressione nata in contesto āyurvedico, e poi comunemente usata, per designare lo stato di « salute »), non in quanto un tale yogin sia separato dal tutto, ma al contrario contessuto col tutto (*sarvānusyūta*) (p. 76).

e cattive – che solo dalla nescienza dipendono –, e da quelle cattive deriva grande infelicità». [35]

Quando uno che è soggetto al karma, pur essendo tale, raggiunge l'unione con la propria innata libertà che una grazia[1] divina che non conosce ostacoli gli ha dischiuso, allora costui

36. Entrata nell'ombra la dualità, può operare un'altra creazione
bhedatiraskāre sargāntarakarmatvam

Entrata nell'ombra la dualità – che consiste essenzialmente nell'identificare la soggettività con il *prāṇa*, il corpo e così via – propria dei soggetti conoscenti «dotati di capacità di azione limitata» (*sakala*), di quelli «privi della capacità di azione limitata a causa della dissoluzione» (*pralayākala*), ecc.;[2] ovvero, fattasi da parte – pur non cessando di esistere – la dualità grazie all'emersione della vera natura propria, unità compatta di coscienza, e raggiunto via via lo status di Mantra, Signore dei Mantra e Grande Signore dei Mantra, si sviluppa nello yogin la capacità di operare un'altra creazione, la facoltà, in altre parole, di creare una realtà secondo il suo desiderio. Lo *Svacchanda* (VIII, 54cd-55), dopo aver affermato che ogni dualità scompare

1. Lett.: «discesa della Potenza».

2. Sulla gerarchia dei soggetti conoscenti si veda, sopra, la nota 3 a p. 103.

quando lo yogin raggiunge una conformità di natura con il Libero – « Con una recitazione tripla egli diventa simile al Libero (*svacchanda*) » –, così continua: « Per gli dèi, per Brahmā, Viṣṇu, Indra, per i Siddha, per i Daitya, per i Signori dei Serpenti, egli diventerà colui che porta il terrore e che libera da esso, colui che protegge dalle maledizioni; abolisce l'arroganza del tempo, abbatte anche le montagne ». [36]

Ciò non gli è impossibile, dal momento che

37. Il potere di creare [gli si rivela] per personale esperienza
karaṇaśaktiḥ svato 'nubhavāt

La personale esperienza di quanto si verifica nel sogno, nell'immaginazione e così via, sta a dimostrare come al sé inerisca un potere di creazione, la facoltà di porre in essere questa o quella cosa, a essa conferendo una realtà limitata alla sfera soggettiva. A questo allude la *Pratyabhijñā* (I, 6, 10) quando dice: « Pertanto dalla facoltà di raffigurare e di manifestare una cosa secondo il desiderio viene dimostrata in ogni vivente la palese presenza del potere di conoscenza e di azione ».[1] Se poi la cosa che è così assurta a una realtà soggettiva viene meditata con profonda compenetrazione, allora ecco che si manifesta anche la facoltà di creare secondo il proprio de-

1. Cfr. Torella, 2002, p. 135.

siderio cose dotate di una realtà obiettiva, da tutti esperibili.[1] Com'è detto nel *Tattvagarbha* (« Germe della Vera Realtà »):[2] « Ove poi anche in costoro il potere che è proprio a ognuno rifulga in tutta la sua portata, allora l'instabilità, cacciata via lontano, si muta in saldezza e il loro volere assume la natura dell'albero che esaudisce tutti i desideri ». [37]

Poiché, come risulta dall'espressione « potere di creazione », è proprio la potenza di Libertà, consistente nel quarto stato, quella che costituisce il nucleo essenziale del soggetto conoscente naturato di coscienza, per questo, al fine di far rifulgere la sua vera natura propria messa da parte dal potere di Māyā,

38. Tramite quel piano che è primo rispetto ai tre egli dà vita
tripadādyanuprāṇanam

Dei tre stati, che vengono indicati con le parole « creazione, mantenimento, dissoluzione », co-

1. La distinzione tra una creazione soggettiva e una oggettiva è tratta da Utpaladeva (in particolare ĪPK, IV, 9-11; cfr. Torella, 2002, pp. 214-15).

2. Il *Tattvagarbha* è un'opera di Pradyumna Bhaṭṭa, ora perduta (cfr. ŚDṛ*vṛtti*, p. 16). Il suo autore, discepolo di Bhaṭṭa Kallaṭa, fu aspramente criticato da Somānanda per aver apparentemente attribuito lo status di realtà ultima alla Śakti anziché a Śiva. Alla sua linea spirituale fa capo anche Bhā.

stituiti rispettivamente dalla protensione verso il mondo dei fenomeni, dall'attaccamento a esso e dalla sua interiorizzazione,[1] rispetto a questi tre stati, dunque, quello che è il primo, nel senso di « principale », è lo stato chiamato quarto, denso di beatitudine, rivelandosi come un meravigliato assaporamento degli [oppure « negli »] altri tre. Ancorché velato dalla potenza di Māyā, esso di quando in quando emerge in occasione del godimento di questo o quell'oggetto, a guisa d'un lampo. Facendo leva su di esso, benché non scaturisca che per un solo istante in questo o quel frangente, [lo yogin] dà vita – dà vita (*prāṇana*) in concomitanza (*anugatatayā*)[2] con il livello di intensità raggiunto dalla sua interiore consapevole appropriazione di questo quarto stato; appunto tramite il quarto stato, che è vita esso stesso, lo yogin riattizza la vita del sé. Questo principio è sviluppato dal *Vijñānabhairava*, che ne indica anche il modo di realizzazione. « Quella condizione che è espressione di pienezza, » dice il *Vijñānabhairava* (vv. 15-16ab) « qualificata da una beatitudine che ciascuno esperimenta da sé nel profondo, sfuggente alle determinazioni del pensiero discorsivo, quella è l'energia bhairavica del Sé-Bhairava.

1. Si veda l'Introduzione, p. 72.

2. Il termine *anuprāṇana* presente nel sūtra (che può essere reso in senso lato con « dar vita, animare ») è qui commentato dando un preciso rilievo al preverbio *anu*, « di seguito a, in concomitanza con », che invece nell'uso corrente della parola non aggiunge al significato della radice nessuna specifica connotazione.

Questa natura meravigliosa deve essere secondo verità conosciuta come pura, come quella che riempie di sé l'universo». E continua (vv. 69-73): «Quel godimento della realtà brahmica che esita nella compenetrazione con la potenza, eccitata dall'unione con la Śakti,[1] quello è chiamato il proprio intimo godimento. Si è inondati di beatitudine, o Dea, anche quando la Śakti non è presente, al solo rammentare con intensità il godimento procurato dalla donna con baci, carezze, graffi. Se uno medita sulla felicità che scaturisce dall'aver raggiunto una grande beatitudine o dall'aver veduto dopo molto tempo una persona cara, costui diventa tutto assorbito in essa, fatto di essa. Attraverso quell'espansione di felicità che deriva dal piacere del mangiare e del bere, si realizza lo stato di pienezza, ci si identifica con la grande beatitudine. Quello yogin che è tutt'uno col godimento senza uguale procurato dai vari piaceri sensibili quali il canto e così via, essendo compenetrato, costituito di tali godimenti, raggiunge, assorbito il suo pensiero, l'identificazione con quello».[2] Ciò è spiegato nello *Spanda* (I, 22) in quei versi che cominciano con: «Chi è fortemente adirato o gioioso, o chi pensa "che mai devo fare?", o chi è tutto preso in una corsa disperata: nel pia-

1. La Śakti è qui sia la Potenza sia la partner dello yogin nei riti basati su pratiche erotiche, a cui i versi citati più o meno copertamente alludono.

2. Cioè, stando alla glossa di Śivopādhyāya, «col supremo Brahman».

no a cui essi approdano, ivi risiede l'Energia Vibrante (*spanda*)... »[1] e finiscono: « ... quello che non ne è ostruito è uno svegliato ».[2] Tutto questo

1. Attraverso l'esperienza di stati d'animo, sensazioni, ecc., spinti al limite estremo, lo yogin può attingere la realtà dello *spanda*, l'energia vibrante indifferenziata, la realtà assolutamente ultima di tutto ciò che esiste. L'ira, la gioia, il dubbio, la fuga disperata di fronte a un pericolo provocano, giunte alla massima intensità, una sorta di vuoto nella coscienza, espellendo tutta la molteplicità inestricabile e fluttuante dei vari stati mentali. A questo punto lo yogin che è sempre rimasto presente a se stesso acquieta improvvisamente il dubbio o l'ira, compiendo quel movimento che fa la tartaruga quando ritira di scatto tutte le membra; oppure, nel caso della gioia o del terrore, li fa dilagare. È in questo momento che lo yogin, seppure per un attimo, tocca nel vivo in tutta la sua purezza e violenza il proprio principio nascosto. Così intende Kṣe. nello SN.

2. « Quello stato interiore su cui insiste colui che fermamente pensa: "Ciò che egli mi dirà, io assolutamente farò", in forza di quello stesso stato il sole e la luna, insieme, entrano per la via ascendente nel cammino della *suṣumnā*. Pacificato, dunque, [lo yogin] abbandona la sfera dell'esperienza mondana [lett. "l'uovo di Brahmā"]. Allora, una volta che il sole e la luna si sono dissolti in questo grande etere, quello yogin che cade in uno stato come di sonno profondo è un offuscato, quello che non ne è ostruito è uno svegliato ». Quando l'adepto fronteggia l'imminente « risveglio », risoluto a realizzare fino in fondo e senza tentennamenti la natura propria, è allora che il *prāṇa* e l'*apāna*, i soffi antagonisti simbolo di ogni dualità, si unificano nel soffio ascendente dell'*udāna* e si dissolvono quindi nell'etere della *suṣumnā*. Questo è il momento più vicino alla liberazione, ma anche il più insidioso. Se non affrontato con le energie ben deste, il grande vuoto che si spalanca e in cui tutto il mondo fenomenico si acquieta finisce per inghiottire anche lo yogin. Quello che

è da me spiegato nello *Spandanirṇaya* in maniera esauriente. Nel sūtra III, 20 [« Nei tre deve essere versato come olio di sesamo il quarto »] l'animazione per mezzo del quarto stato è affermata in riferimento alla veglia, ecc. [solo in termini generali]. In questo sūtra, invece, tale processo di animazione è inteso nei riguardi della parte iniziale, centrale e finale di ciascuno stato, definite coi termini « creazione, mantenimento, riassorbimento ». In ciò la differenza. [38][1]

Tuttavia lo yogin non deve accontentarsi di realizzare questa « animazione » – per mezzo dello stato « che è primo rispetto agli altri tre » – solamente nel piano dell'insistere sulla dimensione introversa. Dovrà, invece, realizzarla anche

39. Nei riguardi del corpo, dei sensi e della realtà esterna, così come per il piano mentale
cittasthitivac charīrakaraṇabāhyeṣu

Così come lo yogin deve ottenere tale « animazione » attraverso il quarto stato in relazione al-

ha scambiato per liberazione non è che uno stato di supremo obnubilamento, ancora una forma, seppure l'ultima, del mondo dell'illusione. È in questi termini che Kṣe. altrove parla del « vuoto » (*śūnya*) dei buddhisti Mādhyamika.

1. « Lo stato rispetto al quale i tre stati, di veglia, ecc., vengono prima [così Bhā. intende l'espressione *tripadādi*°] è il quarto, chiamato "pienezza simultanea" ». È attraverso questo stato che tutti i piani dell'esistere limitato vengono come restituiti al Fulgore della coscienza, vissuti in trasparenza (ŚSVār, p. 80).

la dimensione mentale, introversa, del pari, facendo leva sempre più intensamente su questo stato, egli dovrà attuarla via via anche nei riguardi del piano della estroversione, vale a dire del corpo, dei sensi, delle manifestazioni esterne, in virtù del fondarsi sulla sua interiore consapevolezza riflessa. « Consideri egli » dice a questo proposito il *Vijñānabhairava* (v. 65) « come l'intero universo, o il corpo, siano ricolmi della sua intima beatitudine. Simultaneamente, grazie alla sua propria ambrosia, diverrà costituito di beatitudine suprema ». In tal modo, dunque, la potenza di Libertà essenziata di beatitudine, accendendosi in tutti gli stati, permette di creare a proprio piacimento. [39][1]

Se però questo yogin non guarda al soggiacente quarto stato come a quello che è il suo vero essere, ma identifica la soggettività con il corpo, ecc., allora, essenziata dalla maculazione fondamentale – quella che consiste nel presumersi limitati –

1. Come per la mente è possibile raggiungere uno stato di cessazione di ogni fluire nel quale essa viene a coincidere con la vera natura propria, lo stesso vale per il corpo, i sensi e la realtà esteriore. Indurre a questa « stasi » le realtà fenomeniche, al loro « non deflettere » dalla intima natura coscienziale (in questi due sensi Bhā. sceglie di interpretare il termine *sthiti*) è infondere in esse vita, accendendole alla loro autentica natura di libere espressioni della Coscienza (ŚSVār, p. 81).

40. La brama è causa dell'estroversione di quella che viene trasportata via
abhilāṣād bahirgatiḥ saṃvāhyasya

L'anima vincolata (*paśu*), che è in balia del karma, è « quella che viene trasportata via » – ossia che è condotta di matrice in matrice – insieme con le « corazze », il senso interno e quelli esterni, gli elementi sottili e grossi, ai quali tutti presiede la ruota delle Potenze. Essa si volge verso la realtà esteriore sotto l'impulso della brama, che promana dalla maculazione fondamentale, la nescienza, ovvero il presumersi limitati. « Ma la maculazione » dice infatti lo *Svacchanda* (IV, 105b) « consiste qui nella brama ».[1] Si viene in altre parole a sviluppare un'estroversione verso il mondo fenomenico, e giammai un'applicazione rivolta all'interno sulla vera natura propria. Com'è detto nel *Kālikākrama*: « Se uno sotto l'influenza del pensare discorsivo, come chi è avviluppato dalla nescienza, non è in grado di suscitare istantaneamente nella meditazione tutti i vari princìpi a cominciare da Śiva,[2] è allora che si scorge la differenziazione in propensioni (*bhāva*) buone e cattive – che solo dalla ne-

1. In altre parole, la maculazione – intende affermare lo SvT – non è da intendersi come una sostanza che « fisicamente » ostruisca il sé, come è nella concezione dello Śaivasiddhānta, ma si risolve in un erroneo atteggiamento della coscienza individuale (si veda anche MV, I, 23cd; TĀ, I, 22 sgg., ecc.). Si veda sopra, p. 64.

2. Si intende: realizzandoli come forme dell'unica Coscienza.

scienza dipendono –, e da quelle cattive deriva grande infelicità. A causa delle false costruzioni mentali [gli uomini] sono tormentati negli inferni, ecc., arsi dunque da mali che da loro stessi traggono origine, come le canne di bambù sono bruciate dal fuoco;[1] a causa di tali propensioni [tanto buone che cattive] – tutte quante forme di Māyā – questi uomini si nutrono di nescienza ed errano per corpi māyici, ricettacoli di impurità». [40][2]

Ma quando una discesa della potenza del supremo Signore ha dischiuso allo yogin la sua vera natura ed egli ne prende coscienza, allora, cessando ogni brama, cessa la sua protensione verso l'esterno e si invera di contro una condizione di ininterrotto assorbimento nel Sé.

1. Quel fuoco che era stato suscitato dal loro sfregamento.

2. Il termine *saṃvāhyasya* ha qui per Bhā. una doppia funzione, analogamente all'occhio della cornacchia che è tradizionalmente supposto essere uno solo e passare secondo il bisogno da un'orbita all'altra. Secondo il primo dei due sensi coesistenti, il Sé, libero, nella volontà (*abhilāṣa*, « desiderio, ecc. ») di dispiegarsi nell'attività si dota di mezzi di conoscenza e di azione (*saṃvāhya*, in quanto sono prodotti); in questo caso a *bahirgati* (lett. « uscita ») viene attribuito il significato di « produzione, formazione ». Nel secondo senso – che è poi quello sostenuto anche da Kṣe. – il termine *abhilāṣa* è assunto nella sua connotazione negativa (*durabhilāṣa*): la brama (di godimento, di fruizioni) è la causa dell'uscita fuori di sé dell'anima limitata, che si protende verso il mondo oggettivo abbandonando la sua vera natura. Il sé limitato è designato dal termine *saṃvāhya*, in quanto è « trasportato » qua e là, mosso dagli oggetti del mondo fenomenico (ŚSVār, p. 82).

41. Colui che ha la coscienza radicata in quello, ottiene con la distruzione di esso il dissolvimento dell'individualità limitata
tadārūḍhapramites tatkṣayāj jīvasaṃkṣayaḥ

In quello yogin che ha la coscienza (*pramiti* = *saṃvid*) radicata in quello, ossia intenta alla consapevolezza riflessa del quarto stato consistente nel soggetto conoscente come prima è stato indicato, in un tale yogin, in seguito alla distruzione di esso, cioè del bramoso desiderio, si ha il dissolvimento dell'individualità limitata (*jīva*), quella legata alla trasmigrazione, ovvero della soggettività in quanto identificata nel corpo ottuplice. Egli rifulge come soggetto costituito unicamente di coscienza. « Al modo in cui colui che si è destato » si legge sempre nel *Kālikākrama* « più non scorge quelle cose delle quali aveva avuto percezione durante il sonno, così lo yogin grazie alla coltivazione meditativa (*bhāvanā*) più non vede il saṃsāra ». E ancora: « Colui il quale ha eliminato gli stati di essere e non-essere, si è fondato sulla sede interiore, ha abbandonato grazie alla non-dualità la rete del pensiero discorsivo, tanto nella sua forma più alta che in quella più bassa, e ha così raggiunto uno stato di ininterrotto assorbimento nel proprio sé, a null'altro dedito che al divoramento del tempo, partecipe della condizione di isolamento (*kaivalya*), costui, dico, raggiunge il piano nirvāṇico ». « Partecipe della condizione di isolamento »

si dice di colui che non è soggetto a essere trascinato dai sensi e dagli elementi sottili.[1] [41]

Ma – ci si può chiedere – a questo dissolvimento dell'individualità limitata non si accompagna anche la distruzione del corpo, e non si verifica questa istantaneamente quando l'anima incarnata ha raggiunto il perfetto risveglio? Insomma, in quale condizione viene a trovarsi quello che ha la coscienza radicata nel quarto stato? A questi interrogativi il sūtra così risponde:

42. A quel punto gli elementi grossi non sono più che un guscio; [egli diviene] un liberato, in alto grado simile al Signore, supremo
bhūtakañcukī tadā vimukto bhūyaḥ patisamaḥ paraḥ

A quel punto, quando cioè, distrutto il bramoso desiderio, l'individualità limitata (*jīva*) è dissolta – è dissolta l'errata identificazione della soggettività col corpo ottuplice –, allora, lo yogin vede gli elementi grossi che formano il suo corpo soltanto come un guscio, un vestimento separato; atteggiamento, questo, opposto a quello di chi li considera invece a contatto con il piano dell'io. Pervenuto a questo stato egli è un liberato, partecipe del nirvāṇa; in alto grado, ampiamente, simile al Signore, compenetrato nella natura propria

1. Gli elementi sottili (forma, suono, ecc.) costituiscono l'oggetto dei sensi (si veda sopra, p. 103).

di Parameśvara, densa di beatitudine, e quindi supremo, perfetto. Conformemente al principio enunciato nel sūtra III, 26: « Il sussistere nella forma corporea costituisce l'osservanza religiosa », un tale yogin continua sì ad avere un corpo – che è come una guaina –, ma ormai neppure quell'impulso karmico che determina l'identificazione corpo-soggettività lo affetta più. Questo afferma la *Kularatnamālā* (« Collana dei gioielli del Kula »):[1] « Quando la parola dell'eccellente tra i maestri gli ha dischiuso la suprema realtà, in quel momento stesso egli è liberato; a quel punto solo rimane la macchina [del corpo]. E che dire poi dello yogin, dalla perfetta penetrazione intuitiva, che sta solo un momento unicamente concentrato nel supremo Brahman? Quello, [oltre che] liberato, può liberare le creature ». E anche il *Mṛtyujit* (VIII, 8cd-9ab): « Se uno, anche solo per la durata di un batter di ciglia, attinge la suprema realtà, già allora è un liberato e non sarà più soggetto a rinascita ». E nel *Kulasāra* (« Essenza del Kula »)[2] è scritto: « Ah, la grandezza che deriva dal principio supremo, non appena esso è conosciuto, o Bella! Nel preciso istante in cui giunge nella cavità del-

1. Noto anche come *Ratnamālā*. Tantra della corrente Kula, direttamente connesso con il Trika, tradizionalmente ritenuto composto di mille versi, non pervenuto (si vedano le notizie raccolte in Dvivedi, 1983, *Upodghāta*, pp. 29-30).

2. Tantra del Kula, non pervenuto (si veda Dvivedi, 1983, *Upodghāta*, p. 30).

l'orecchio ecco che la liberazione è compiuta». [42][1]

Ma – ci si potrebbe ancora chiedere – questa condizione, in cui gli elementi grossi non sono per lo yogin che un guscio, non dovrebbe venire anch'essa a cessare?[2] Il sūtra risponde:

43. La connessione con l'elemento vitale è naturale
naisargikaḥ prāṇasaṃbandhaḥ

Naturale – ovvero conforme a natura, alla vera natura propria che è libertà – è la connessione della Coscienza con l'elemento vitale (*prāṇa*). Invero la Coscienza, la Beata, desiderando manifestare la varia molteplicità dell'universo, dopo la comparsa della contrazione, assume il ruolo di soggetto percettore – ovvero l'energia vitale indifferenziata (*prāṇanā*), che è la forma in

1. Bhā. legge *tadāvimukto* (che scompone in *tadā avimukto*) in luogo di *tadā vimukto.* Così il sūtra viene a significare: «Allora lo yogin, ostruito com'è dagli elementi, non sciolto [da essi], diviene simile al Signore, supremo» (ŚSVār, p. 84). Bhā. dunque sottolinea che l'assimilazione al Signore avviene mentre l'adepto è ancora legato al saṃsāra (*baddha eva*). Il significato attribuito all'ambiguo termine *bhūyaḥ* sembra essere quello di «ripetizione», col rimando, quanto ai mezzi di realizzazione, a quelli già descritti in precedenza (*pūrvoktarītitaḥ*); allo stesso modo Bhā. interpreta *bhūyaḥ* nel sūtra finale (*proktarītyupadeśataḥ*).

2. Ovvero, gli elementi non dovranno finire per dissolversi anch'essi del tutto?

cui si contrae l'universale Rifulgenza (*sphurattā*) – e nel contempo si presenta nella manifestazione del mondo materiale oggetto di percezione. È in questo senso che la connessione con l'elemento vitale è definita «naturale», in quanto cioè essa è la manifestazione primaria della Libertà. «La Potenza suprema, sottile, pervasiva, immacolata, benigna» si legge nella *Vājasaneyā*[1] «è la generatrice della ruota delle potenze, essenziata dell'ambrosia della suprema beatitudine; è la Terribile Sovrana, la Violenta; opera l'emissione e il riassorbimento. Il tempo che scorre nei tre, che appare in forma triplice, che risiede nei tre, a forza Ella trascina via». Questi versi affermano che la Coscienza, la Beata, attraverso il processo del soffio vitale, è quella che opera il dispiegamento e la dissoluzione del tempo esteriore – passato, presente e futuro –, fluente nei tre canali, sotto la forma della luna, del sole e del fuoco.[2] E anche nello *Svacchanda* è detto (VII, 25): «Il soffio vitale (*prāṇa*) è costituito dall'energia vitale (*prāṇa*); si manifesta nell'alternanza di emissione e riempimento. Risieden-

1. Tantra śaiva non pervenuto, che si ricollega nel titolo al celebre *ṛṣi* vedico Yājñavalkya e allo Yajurveda Bianco. La terminologia usata nella citazione lo colloca all'interno della tradizione Krama.

2. I tre canali sono *iḍā*, *piṅgalā* e *suṣumnā*; «sole, luna, fuoco» indicano *prāṇa*, *apāna*, *udāna* (ma anche «soggetto conoscente, realtà conoscibile, conoscenza», ecc.); «Violenta» (*caṇḍā*) e «Colei che trascina, o comprime, il tempo» (*kālasaṃkarṣiṇī* [*-aṇī*]) sono attributi ricorrenti della suprema Coscienza nella scuola Krama.

do nel petto dei viventi continuamente li riempie ».[1] In quanto emissione e riempimento, esso è indicato come quello che opera la creazione e il riassorbimento, essendo costituito di energia vitale la cui forma propria è il venerabile Svacchanda stesso. « Quello che ha forma di consonante, » dice al qual proposito lo *Svacchanda* (IV, 257) « il fonema H, che sorge da se stesso (*svapravṛtta*), è detto essere il soffio vitale ».[2] Il

1. Qui lo SvT attinge direttamente al *Sārdhatriśati-Kālottarāgama* (X, 7). Al processo della respirazione nella sua alternanza di espirazione e inspirazione corrisponde il moto di espansione e contrazione dell'energia. Nel primo momento si ha una proiezione verso l'esterno, verso la creazione e la fruizione di nuove forme; nel secondo un totale rientro nell'interiorità con la dissoluzione di ogni conato e di ogni forma. Questo movimento di sistole-diastole è la modalità di ogni vita, a cominciare dalla stessa Coscienza suprema. Occorre notare come nel termine sanscrito *prāṇa* coesistano diversi livelli di significato. Dal più ampio al più ristretto essi sono: l'energia vitale assolutamente indifferenziata; l'energia vitale che sorregge ogni singolo individuo, manifestantesi come « soffio » vitale; uno dei dieci soffi principali in cui questo soffio generico si distingue. Inoltre la contrapposizione di *prāṇa* e *apāna*, « soffio ascendente e soffio discendente », « espirazione e inspirazione », esprime ogni opposizione di contrari di cui è intessuto il mondo fenomenico, in attesa di essere ricondotta a una (dinamica) unità.

2. Il fonema impronunciabile, la consonante priva di vocali, è il suono non prodotto da organi vocali (*anāhatadhvani*), il suono trascendente (*nāda*) che alberga in ogni creatura e, nella forma di *prāṇa*, ne costituisce il nucleo vitale. « Quello che ha forma di consonante » – aggiunge Kṣe. a questa prima interpretazione (SvT, vol. II, pp. 161-62) – corrisponde alla potenza Serpentina, Kuṇḍalinī: come l'u-

principio esposto dal sūtra: «La connessione con l'elemento vitale è naturale» risulta dunque ben fondato. Proprio per questo Bhaṭṭa Kallaṭa nel *Tattvārthacintāmaṇi* («Gemma dei Desideri del Significato della Vera Realtà»)[1] ha detto: «La forza di quel principio distintivo che è il soffio vitale» e «La Coscienza si trasforma, prima di tutto, in energia vitale».[2] [43][3]

no racchiude in sé allo stato immanifesto tutti i significanti e i significati, così l'altra contiene *in nuce* l'universo. La Potenza dunque, dopo essersi manifestata prima di tutto come sonorità (*nāda*), si muta spontaneamente (*svapravṛtta*) nella forma di energia vitale (*prāṇa*). Invece di *supravṛtto*, presente nel testo edito della ŚSV, leggo *sva*° come è nel testo dello SvT commentato da Kṣe. (in manoscritto la confusione tra *su*° e *sva*° è comunissima).

1. Bhaṭṭa Kallaṭa (secolo IX) è con Vasugupta il fondatore della scuola Spanda e autore (probabile) delle *Spanda Kārikā*. Secondo Bhā. (ŚSVār, pp. 2-3), Bhaṭṭa Kallaṭa compose le *Spanda Kārikā* come commento alle prime tre parti degli *Śivasūtra*; alla quarta e ultima parte degli *Śivasūtra* – i quali però ci sono pervenuti solo nella forma tripartita – dedicò il *Tattvārthacintāmaṇi*, opera di cui rimangono solo poche citazioni.

2. Queste due citazioni di Bhaṭṭa Kallaṭa (l'editore della ŚSV considera tale solo la seconda) sono prese in considerazione, insieme con una terza, da Abh. nel TĀ (XXVIII, 338cd-340ab) e riportate testualmente da Jay. nel suo commento. È proprio la salda presenza del principio vitale (*prāṇa*) che distingue il corpo da tutta la varia realtà conoscibile, di cui peraltro condivide in pieno lo status ontologico. Questo potere di esaltare in tal modo il suo ricettacolo gli deriva dal fatto di essere la prima forma in cui la Coscienza si manifesta e dunque la più 'vicina' a essa.

3. L'interpretazione che Bhā. dà del sūtra al momento di

Anche se sussiste questa naturale connessione con l'elemento vitale, lo yogin che [pur restando] in esso radicato mantiene ininterrottamente la coscienza della propria Potenza interiore, quello, dico, trascende la realtà ordinaria. È detto:

44. In virtù della concentrazione diretta sulla parte mediana dell'interno del naso, nel destro, nel sinistro e in quello di *suṣumnā*... che dire di più...[1]
nāsikāntarmadhyasaṃyamāt kim atra savyāpasavyasauṣumneṣu

Le parole « destro, sinistro e quello di *suṣumnā* » designano le sedi del canale destro, sinistro e

introdurlo appare la seguente: « La connessione [tra sé e corpo fisico] che è rappresentata dal *prāṇa* (*saṃbandhaḥ prāṇasaṃjñakaḥ*) è naturale » (ŚSVār, p. 85).

1. In questo caso (come era accaduto per III, 16) non è possibile tradurre il sūtra in maniera tale da prefigurare l'interpretazione di Kṣe. da un lato, e, dall'altro, preservare in qualche modo la lettera del testo. Ho scelto dunque di tradurlo nel modo più neutro, affinché si possa capire almeno da che cosa procede l'interpretazione di Kṣe., anche se il sūtra finisce in tal modo per apparire, se possibile, ancora più oscuro. Alla luce dell'interpretazione di Kṣe. il sūtra viene invece a significare: « In virtù della concentrazione diretta al centro dell'intima esperienza della potenza prāṇica [che fluisce] nel canale destro, sinistro e in quello della *suṣumnā*... che dire di più... ». L'interpretazione di Bhā. (si veda sotto) appare più aderente a quelle che presumibilmente erano le originarie intenzioni del testo.

mediano, tra tutti i vari canali [del *prāṇa*] i più importanti. In essi [fluisce] « colei che si muove per linee curve » – questo è il significato di *nāsikā* [da *nas*-, « curvarsi »] –,[1] ovvero la potenza prāṇica. Al centro (*madhya*) dell'interno di essa, al centro cioè anche dell'interiore coscienza di essa, sta una natura costituita dalla consapevolezza riflessa (*vimarśa*) – « centro » nel senso di sostrato fondamentale, in quanto costituisce la parte più intima e profonda di ogni realtà. Come è detto nel *Kālikākrama*: « Di questo dio oltre gli dèi, la cui natura propria è la suprema luce di coscienza (*bodha*), la potenza più alta è la consapevolezza riflessa (*vimarśa*), adorna dell'universale conoscere ». In virtù della concentrazione su tale natura fatta di consapevolezza riflessa, in virtù del culminare della contemplazione interiore di essa – ... a questo punto che dire ancora... – si invera l'assorbimento (*samādhi*) più alto, che si accende in tutti gli stati, senza che vi sia più un ricadere nella realtà ordinaria. È detto nel *Vijñānabhairava* (v. 106): « La percezione del soggetto conoscente e dell'oggetto conoscibile è comune a tutti gli esseri corporei; negli yogin però – e qui sta la differen-

1. Il significato corrente di *nāsikā* è, semplicemente, « naso ». Nell'interpretazione 'etimologica' di Kṣe. *nāsikā* diventa dunque sinonimo di Kuṇḍalinī; in maniera del tutto analoga, Jay. (TĀV, vol. IV, p. 52) dà a *nāsikā* il significato di « Śakti »; si veda anche il passo del *Siddhayogeśvarīmata* (citato in TĀV, vol. II, p. 210) dove ricorre l'espressione *nāsānte* (lett. « alla fine del naso ») nel senso di « alla fine di Śakti ». Anche nel commento di Bhā. appare lo stesso motivo.

za – c'è una continua attenzione al rapporto che intercorre tra i due ». [44][1]

In tal modo, mostrando il frutto dello yoga spettante a un tale yogin, la trattazione è conclusa con il sūtra:

45. Si avrà ulteriormente un richiudersi
bhūyaḥ syāt pratimīlanam

Questo universo scaturito dalla natura propria la cui essenza è la coscienza, ulteriormente si richiude – si richiude, cioè, « ancora una volta » (*punaḥ*), ovvero « in alto grado » (*bāhulyena*), nel senso che vengono a dissolversi anche gli impulsi karmici che determinavano la differenziazione,[2] si chiude (*nimīlana*) convergendo verso la coscienza. Ma per lo yogin compenetrato nel-

1. Notevolmente diversa l'interpretazione di Bhā.: « L'espressione *nāsikāntar* [lett. "interno del naso"] indica lo *dvādaśānta* [nasale; cfr., sopra, la nota 1 a p. 169]. Col raffrenamento degli stati mentali, proiettati dallo yogin nello *dvādaśānta*, si ha la vittoria sull'elemento mentale: si afferma allora in tutta chiarezza il piano del sé. Il "centro" è il cuore. Con la dissoluzione del mentale nello *dvādaśānta* e con l'espulsione del *prāṇa* [dal resto del corpo e la sua concentrazione] nel cuore si produce la suprema nascita del sé. Una volta conseguita, in tale modo, la vittoria sul *prāṇa*, a che servono più le vie in cui il *prāṇa* fluisce – la destra, la sinistra e la *suṣumnā*? » (ŚSVār, pp. 86-87).

2. Qui Kṣe. intende l'avverbio *bhūyaḥ* secondo i suoi due diversi significati, senza considerarli mutualmente esclusivi ma lasciandoli esistere l'uno accanto all'altro.

lo yoga supremo questo chiudersi è nello stesso tempo anche un aprirsi (*unmīlana*) – il dischiudersi dell'autentica natura propria che ha per essenza la coscienza.[1] È detto nello *Svacchanda* (IV, 332): «Al di là, o Dea, c'è il piano della Transmentale al quale lo yogin dovrà congiungere il sé. Il sé è allora unito con esso e con esso si identifica». E ancora (X, 371): «A somiglianza di un fuoco che scaturendo troppo puro e brillante non riesce più a penetrare nel legno, così il sé è estratto dal Cammino [dell'universo]. Affrancato dalla maculazione fondamentale, dal karma, dalla "capacità di azione limitata" e da tutti gli altri princìpi, scomparso il suo stato di languore, lo yogin, pur essendo nel mondo, non ne è vincolato, proprio perché troppo puro». Dicendo: «Si avrà ulteriormente...», il sūtra intende esprimere questo: la natura divina che lo yogin raggiunge non è qualcosa che prima non fosse, ma null'altro che la sua stessa intima natura di cui egli era soltanto incapace di prendere coscienza, benché fosse manifesta, per colpa delle costruzioni mentali suscitate

1. Nel movimento di sistole e diastole che anima la suprema Coscienza, a ogni moto di chiusura corrisponde un moto di apertura (alla piena manifestazione della Coscienza si accompagna il completo sprofondamento in essa della realtà esterna, e viceversa). Kṣe. analizza sottilmente l'intrecciarsi e il continuo cambiare di segno di questo processo nelle labirintiche e affascinanti pagine iniziali dello SN e dello *Spandasaṃdoha*, in occasione del commento ai termini *unmeṣa-nimeṣa*, sinonimi di *unmīlana-nimīlana* nel presente testo.

dalla potenza di Māyā. Attraverso la graduale illustrazione dei mezzi anzidetti proprio questa natura divina viene portata alla luce.[1] [45]

* * *

Questo commento agli Śivasūtra, *bello dell'accordo con l'autorità delle scritture e dell'armonia con lo Spanda, è stato esposto al fine di penetrare nella dottrina segreta di Śiva.*

Per recidere il legame delle nascite distintamente gustino gli uomini dall'appropriato agire questa Śivasūtra-vimarśiṇī, *ove fluisce copioso il succo sempre nuovo dell'ambrosia che cola dall'insegnamento della dottrina segreta di Śiva.*

Quest'opera che suscita il godimento in chi ha perduto ogni appetito produce la suprema trasformazione della mente: al solo assaporarla, come un flusso d'ambrosia, ogni paura di morte, di vecchiaia, di nascita, è abolita.

Ostruito dal corpo, dal prāṇa, dal piacere, e così via, sedi della soggettività limitata, l'uomo non percepisce la grandezza assoluta, divina, della propria coscienza. Ma uno che veda l'universo come in tutto simile a una bolla di schiuma in mezzo all'oceano d'ambrosia della coscienza, in conformità con l'insegnamento, costui è chiamato direttamente unico Śiva.

1. È questo appunto il messaggio centrale della scuola della Pratyabhijñā o del « Riconoscimento » (cfr. Torella, 2002, p. 87, nota 11).

Oltrepassate in fretta l'oceano del saṃsāra, stabilite una dimora che non vacilla nella sede suprema perpetuamente ricolma di luce e di gioia. Meditate questo sūtra pronunciato da Śiva, rilucente della dottrina segreta: l'intimo dell'adepto inonda con il Fulgore violento di mezzi adeguati.

Termina qui il commento agli *Śivasūtra*, opera dell'illustre Rājānaka[1] Kṣemarāja, che visse presso i loti dei piedi dell'illustre Rājānaka Abhinavagupta, seguace della tradizione del Supremo Signore.

1. L'epiteto di Rājānaka, titolo ereditario diffuso tra gli esponenti del Trika, indica l'appartenenza a una famiglia da cui è uscito un ministro del re, a riprova dell'ambiente elitario in cui le sofisticate concezioni di queste scuole si sono sviluppate. Rājānaka sono anche il grande Utpaladeva e il suo discepolo Rāmakaṇṭha.

ABBREVIAZIONI

Abh.	Abhinavagupta
Bhā.	Bhāskara
ĪPK	Īśvarapratyabhijñākārikā
ĪPV	Īśvarapratyabhijñāvimarśinī
ĪPVV	Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī
Jay.	Jayaratha
Kṣe.	Kṣemarāja
KSTS	Kashmir Series of Texts and Studies
MM	Mahārthamañjarī
MPĀ	Mataṅgapārameśvara-āgama
MṛĀ	Mṛgendra-āgama
MV	Mālinīvijaya-tantra, Mālinīvijayottara-tantra
NT	Netra-tantra
PH	Pratyabhijñāhṛdaya
PT	Parātrīśikā, Parātriṃśikā
PTLV	Parātrīśikā-laghuvṛtti, Parātriṃśikā-laghuvṛtti
PTV	Parātrīśikā-vivaraṇa, Parātriṃśikā-vivaraṇa, Parātrīśikātattvavivaraṇa, Parātriṃśikātattva-vivaraṇa
ŚDṛ	Śivadṛṣṭi
SK	Spandakārikā
SN	Spanda-nirṇaya
SŚP	Somaśambhupaddhati
ŚSV	Śivasūtra-vimarśinī
ŚSVār	Śivasūtra-vārttika

SvT	**Svacchanda-tantra**
SvTU	**Svacchanda-tantra-uddyota**
TS	**Tantrasāra**
TĀ	**Tantrāloka**
TĀV	**Tantrāloka-vārttika**
VBh	**Vijñānabhairava**
VP	**Vākyapadīya**

TESTI

Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, ed. Mukund Rām Shastri, 2 voll., KSTS, 22, 33, Bombay, 1918-1921

Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī*, ed. Madhusudan Kaul Shastri, 3 voll., KSTS, 60, 62, 65, Bombay, 1938-1943

Abhinavagupta, *Mālinīvijayavārttikam*, ed. Madhusudan Kaul Shastri, KSTS, 31, Srinagar, 1921

Abhinavagupta, *Paramārthasāra with commentary by Yogarāja*, ed. J.C. Chatterjee, KSTS, 7, Srinagar, 1916

Abhinavagupta, *Parātriṃśikāvivaraṇa*: si veda Gnoli, 1985

Abhinavagupta, *Parātrīśikālaghuvṛtti*, ed. Pandit Jagaddhara Zādoo Shāstri, KSTS, 68, Srinagar, 1947

Abhinavagupta, *Śrībhagavadgītā ... gītārthasaṃgrahopetā*, ed. S. Sankaranarayan, Oriental Research Institute, Tirupati, 1985

Abhinavagupta, *Tantrāloka with Commentary by Rājānaka Jayaratha*, ed. Madhusudan Kaul Shastri, 12 voll., KSTS, 23, 28, 29, 30, 35, 36, 41, 47, 52, 57, 58, 59, Allahabad-Srinagar-Bombay, 1918-1938

Abhinavagupta, *Tantrasāra*, ed. Mukunda Ram Shastri, KSTS, 17, Srinagar, 1918

Abhinavagupta, *Tantroccaya*, a cura di R. Gnoli e R. Torella, in P. Daffinà, a cura di, *Indo-Sino-Tibetica. Studi in onore di Luciano Petech*, Università La Sapienza, Studi Orientali, 9, Roma, 1990, pp. 153-89

Ajitāgama, éd. critique par N.R. Bhatt, Publications

de l'Institut Français d'Indologie, 24, Pondiché-ry, 1964, 1967, 1991
Aṣṭaprakaraṇam, ed. Vrajavallabha Dvivedī, Yogatantra-Granthamālā, 12, Varanasi, 1988
Bhartṛhari, *Vākyapadīya (mūlakārikās), Bhartṛharis Vākyapadīya*, hrsg. von W. Rau, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 42, Wiesbaden, 1977
Bhartṛhari, *Vākyapadīya with the Commentaries Vṛtti and Paddhati of Vṛṣabhadeva, Kāṇḍa I*, ed. K.A.S. Iyer, Deccan College, Poona, 1966
Bhāskara, *Śivasūtravārttika*, with the anonymous *Śivasūtravṛtti*, ed. J.C. Chatterji, KSTS, 4, Srinagar, 1916
Bhāskarakaṇṭha, *Bhāskarī. A Commentary on the Īśvarapratyabhijñāvimarśinī of Abhinavagupta*, 2 vols., ed. K.A.S. Iyer and K.C. Pandey, The Princess of Wales Sarasvati Bhavana Texts, 70, 83, Allahabad, 1938-1950
Bhojadeva, *Tattvaprakāśa with the vṛtti of Aghoraśiva*: si veda *Aṣṭaprakaraṇam*
Hemacandra, *Yogaśāstra: Yogaśāstram by Hemacandra with autocommentary*, ed. Muni Jambūvijaya, Bombay, 1977
Hemacandra, *Yogaśāstraṃ svopajñavṛttivibhūṣitam*, parts I-III, ed. Muni Jambūvijaya, Bombay, 1986
Kiraṇāgama (Vidyāpāda): si veda Vivanti, 1975, e Goodall, 1998
Kṣemarāja, *Pratyabhijñāhṛdayam*, ed. Mukunda Ram Shastri, KSTS, 3, Srinagar, 1918
Kṣemarāja, *Śivasūtravimarśinī*, ed. J.C. Chatterji, KSTS, 1, Srinagar, rist. s.d.
Kṣemarāja, *Spandanirṇaya*, ed. Madhusudan Kaul Shastri, KSTS, 42, Srinagar, 1925
Kṣemarāja, *Spandasaṃdoha*, ed. Mukunda Ram Shastri, KSTS, 16, Bombay, 1917

Lakṣmīrāma, *Parātrīśikāvivṛti*, ed. Pandit Jagaddhara Zādu Shāstri, KSTS, 69, Srinagar, 1947
Kubjikāmatatantra: Kulālikāmnāya Version, critical edition by T. Goudriaan e J.A. Schoterman, Orientalia Rheno-Traiectina, 30, Leiden, 1988
Mādhavācārya, *Sarvadarśanasaṃgraha*, ed. Uma Shankar Sharma, Vidyabhawan Sanskrit Granthamala, 113, Varanasi, 1978
Mahānayaprakāśa, ed. K. Sāmbaśiva Śāstrī, Trivandrum Sanskrit Series, 130, Trivandrum, 1937
Maheśvarānanda, *Mahārthamañjarī with the Autocommentary Parimala*, ed. Pt. V.V. Dvivedi, Yogatantra-Ratnamālā, 5, Varanasi, 1972
Mālinīvijayottaratantram, ed. Pt. Madhusūdan Kaul Shastri, KSTS, 37, Bombay, 1922
Mataṅgapārameśvarāgama (Kriyāpāda, Yogapāda et Caryāpāda), avec le commentaire de Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha, éd. critique par N.R. Bhatt, Publications de l'Institut Français d'Indologie, 65, Pondichéry, 1982
Mataṅgapārameśvarāgama (Vidyāpāda), avec le commentaire de Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha, éd. critique par N.R. Bhatt, Publications de l'Institut Français d'Indologie, 56, Pondichéry, 1977
Mṛgendrāgama (Kriyā et Caryāpāda) avec la vṛtti de Nārāyaṇakaṇṭha, éd. critique par N.R. Bhatt, Publications de l'Institut Français d'Indologie, 23, Pondichéry, 1962
Mṛgendratantra [*Mṛgendrāgama*] *(vidyāpāda and yogapāda) with commentary of Nārāyaṇakaṇṭha*, ed. Madhusudan Kaul Shastri, KSTS, 50, Bombay, 1930
Mṛtyujidbhaṭṭāraka: si veda *Netratantra*
Naḍapāda (Nāropā), *Sekoddeśaṭīkā, being a Commentary on the Sekoddeśa Section of the Kālacakra Tantra*, ed. Mario E. Carelli, Gaekwad Oriental Series, 90, Oriental Institute, Baroda, 1941

Nārāyaṇa Bhaṭṭa, *Stavacintāmaṇi with vivṛti by Kṣemarāja*, ed. Mukunda Ram Shastri, KSTS, 10, Srinagar, 1918

Netratantra, with Commentary by Kṣemarāja, ed. Madhusudan Kaul Shastri, KSTS, 46, 61, Bombay, 1926-1939

Nityāṣoḍaśikārṇava with two Commentaries, Ṛjuvimarśinī by Śivānanda and Artharatnāvalī by Vidyānanda, ed. Vrajavallabha Dvivedī, Yogatantra-Granthamālā, 1, Varanasi, 1968

Parākhyatantra: si veda Goodall, 2004

Paratrishikātātparyadīpikā and Shaktavijñāna of Somānanda, ed. J.D. Zādoo, KSTS, 74, Srinagar, 1947

Rāmakaṇṭha (I), *Spandakārikāvivṛti*, ed. J.C. Chatterji, KSTS, 6, Srinagar, 1913

Rāmakaṇṭha (II), *Kiraṇavṛtti*: si veda Goodall, 1998

Rāmakaṇṭha (II), *Mataṅgapārameśvara-vṛtti*: si veda *Mataṅgapārameśvarāgama*

Rāmakaṇṭha (II), *Nādakārikā with Aghoraśiva's vyākhyā*: si veda Filliozat, 1984

Rāmakaṇṭha (II), *Sārdhatriśatikālottara-vṛtti*: si veda *Sārdhatriśatikālottarāgama*

Rauravāgama (vidyāpāda, kriyāpāda), éd. critique par N.R. Bhatt, Institut Français d'Indologie, 18, Pondichéry, 1961, 1972, 1988

Rauravottarāgama, éd. critique par N.R. Bhatt, Publications de l'Institut Français d'Indologie, 66, Pondichéry, 1983

Sārdhatriśatikālottarāgama, edizione critica a cura di R. Torella, in «Rivista degli Studi Orientali», 50, fasc. 3-4, 1976, pp. 279-318

Sārdhatriśatikālottarāgama, avec le commentaire de Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha, éd. critique par N.R. Bhatt, Publications de l'Institut Français d'Indologie, 61, Pondichéry, 1979

Sarvajñānottara (*jñānapāda*), Estate Press, Devakoṭṭai, 1923
Śivamahāpurāṇa, ed. Pushpendra Kumar, 2ª ediz., Delhi, 1984
Somānanda, *Śivadṛṣṭi with the vṛtti by Utpaladeva*, ed. Pandit Madhusudan Kaul Shastri, KSTS, 54, Srinagar, 1934
Somaśambhupaddhati: si veda Brunner, 1963-1977
Śrīkaṇṭha, *Ratnatrayaparīkṣā with Ullekhinī by Aghoraśiva*: si veda *Aṣṭaprakaraṇam*
Svacchandatantra with commentary by Kṣemarāja, ed. M. Kaul Shāstrī, 7 voll., KSTS, 31, 38, 44, 48, 51, 53, 56, Bombay, 1921-1935
Svāyambhuvasūtrasaṃgraha: si veda Filliozat, 1991
Umāpati, *Śataratnasaṃgraha with Śataratnollekhanī*, ed. Pandit Panchanan Sastri, rist., Delhi, 1984
Utpaladeva, *Īśvarapratyabhijñākārikā* e *svavṛtti*: si veda Torella, 2002
Utpaladeva, *The Siddhitrayī and the Pratyabhijñā-kārikā-vṛtti*, ed. Pandit Madhusudan Kaul Shastri, KSTS, 34, Srinagar, 1921
Utpaladeva, *The Śivastotrāvalī with the Sanskrit Commentary of Kṣemarāja*, edited with Hindi Commentary by Rājānaka Lakṣmaṇa, Chowkhamba Sanskrit Series, 15, Varanasi, 1964
Utpalavaiṣṇava (Bhāgavata Utpalācāryā), *The Spandapradīpikā: a Commentary on the Spandakārikā*, ed. M.S.G. Dyczkowski, Varanasi, 1990
Varadarāja, *Śivasūtravārttika*, ed. J.C. Chatterji, KSTS, 43, Srinagar, 1925
Vātulanāthasūtra with the Vṛtti of Anantaśaktipāda, ed. Paṇḍit Madhusudan Kaul Shastri, KSTS, 39, Bombay, 1939
Vijñānabhairava with the commentary partly by Kṣemarāja and partly by Śivopādhyāya, ed. Mukunda Ram Shastri, KSTS, 8; *with commentary Kaumudī by Ānanda Bhaṭṭa*, KSTS, 9, Bombay, 1918

Vimalaprabhā Ṭīkā of Kalki Śrī Puṇḍarīka on Śrī Laghukālacakratantrarāja by Mañjuśrīyaśa, vol. I, ed. Pt. Jagannath Upadhyaya, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, 1986
Yoginīhṛdayam with Commentaries Dīpikā of Amṛtānanda and Setubandha of Bhāskararāya, ed. Gopīnātha Kavirāja, Sarasvatībhavana-Granthamālā, 7, Varanasi, 1979

Allen, W.S., 1953: *Phonetics in Ancient India*, London Oriental Series, 1, London

Banerjea, J.N., 1974: *The Development of Hindu Iconography*, rist., New Delhi

Bäumer, B., 2011: *Abhinavagupta's Hermeneutics of the Absolute (Anuttaraprakriyā): An Interpretation of his Parātrīśikā Vivaraṇa*, Indian Institute of Advanced Study, Delhi

Bhattacharya, K., 1996: « Sur la base grammaticale de la pensée indienne », in *Langue, style et structure dans le monde indien. Centenaire de Louis Renou. Actes du Colloque international (Paris, 25-27 janvier)*, a cura di N. Balbir e G.-J. Pinault, Paris, pp. 171-86

Bronkhorst, J., 1990: *Vārttika*, in « Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens », 34, pp. 123-46

Bronkhorst, J., 1991: *Two Literary Conventions of Classical India*, in « Asiatische Studien / Études Asiatiques », 45, 2, pp. 210-27

Bronkhorst, J., 1994: *The Qualities of Sāṃkhya*, in « Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens », 38, pp. 309-22

Brunner, H., a cura di, 1963-1998: *Somaśambhupaddhati, parties I-IV*, traduzione, introduzione e note, Publications de l'Institut Français d'Indologie, 25, 4 voll., Pondichéry

Brunner, H., 1967: *Analise du « Suprabhedāgama »*, in « Journal Asiatique », 273, pp. 31-60

Brunner, H., 1974: *Un Tantra du Nord: le Netra Tantra*, in « Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient », 61

Brunner, H., a cura di, 1985a: *Mṛgendrāgama. Section des rites et section du comportement, avec la vṛtti de Bhaṭṭanārāyaṇakaṇṭha*, traduzione, introduzione e note, Publications de l'Institut Français d'Indologie, 69, Pondichéry

Brunner, H., 1985b: *On the Threefold Classification of Śaiva Tantras*, in « Proceedings of the Fifth World Sanskrit Conference (Varanasi: October 21-26, 1981) », Delhi

Brunner, H., 1992a: *Jñāna and Kriyā: Relation between Theory and Practice in the Śaivāgamas*, in T. Goudriaan, a cura di, *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honor of André Padoux*, SUNY Press, Albany, pp. 1-59

Brunner, H., 1992b: *The Four Pādas of Śaivāgamas*, in « Dr. S.S. Janaki Felicitation Volume, The Journal of Oriental Research (Madras) », 56-57, pp. 260-78

Brunner, H., 1994: *The Place of Yoga in Śaivāgamas*, in P.S. Filliozat, S.P. Narang, C.P. Bhatta, a cura di, *Pandit N.R. Bhatt Felicitation Volume*, Delhi, pp. 439-43

Brunner, H., 2001: *Mantras et mantras dans les Tantras śivaites*, in R. Torella, a cura di, *Le Parole e i Marmi, Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70° compleanno*, 2 voll., Serie Orientale Roma, IsIAO, Roma, pp. 183-12

Chakravarti, C., 1972: *Tantra. Studies on their Religion and Literature*, 2ª ediz., Calcutta

Chatterji, K.Ch., 1964: *Technical Terms and Technique of Sanskrit Grammar*, 2ª ediz., Calcutta (1ª ediz., 1948)

Cuneo, D., 2008-2009: « Emotions without Desire. An Interpretive Appraisal of Abhinavagupta's Rasa Theory. Annotated Translation of the First, Sixth and Seventh Chapters of Abhinavagupta's Abhina-

vabhāratī», tesi di dottorato, Università La Sapienza, Roma
Dandekar, R.N., 1953: *Rudra in the Veda*, in «Journal of Poona University», 2
Doniger O'Flaherty, W., 1973: *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, London
Dvivedi, V.V., a cura di, 1983: *Luptāgamasaṃgraha* [*dvitīyo bhāgaḥ*], con un'introduzione [*upodghāta*], Yogatantra-granthamālā, 10, Varanasi
Dvivedi, V.V., a cura di, 1985: *Nityāṣoḍaśikārṇava with two Commentaries Ṛjuvimarśinī by Śivānanda and Artharatnāvalī by Vidyānanda*, con un'introduzione [*upodghāta*], Yogatantra-granthamālā, 1, 2ª ediz., Varanasi
Dyczkowski, M.S.G., 1987: *The Doctrine of Vibration*, SUNY Press, Albany
Dyczkowski, M.S.G., 1989: *The Canon of the Śaivāgama and the Kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition*, Delhi
Dyczkowski, M.S.G., a cura di, 1990: *The Aphorisms of Śiva with a Commentary by Bhāskarācārya*, Varanasi
Dyczkowski, M.S.G., 1992: *The Stanzas on Vibration*, SUNY Press, Albany
Eliade, M., 1968: *Le Yoga: Immortalité et liberté*, 2ª ediz., Paris (1ª ediz., 1954); trad. it. *Lo Yoga, immortalità e libertà*, Sansoni, Firenze, 1982
Filliozat, P.S., 1984: *Les «Nādakārikā» de Rāmakaṇṭha*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient», 73, pp. 223-55
Filliozat, P.S., a cura di, 1991: *Le Tantra de Svayaṃbhū: vidyāpāda. Avec le commentaire de Sadyojyoti*, Hautes Études Orientales, 27, Genève
Filliozat, P.S., 1994: *The Concept of «adhvan» in Śaivasiddhānta*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens», 38

Ganser, E., 2010: « The Aesthetic of Dance. A study, edition and annotated translation of the fourth chapter of Abhinavagupta's *Abhinavabhāratī* », tesi di dottorato, Università La Sapienza, Roma
Gnoli, R., 1959: *Vāc. Il secondo capitolo della Śivadṛṣṭi di Somānanda*, in « Rivista degli Studi Orientali » 34, fasc. 1-2, pp. 55-75
Gnoli, R., a cura di, 1960: Abhinavagupta, *Essenza dei Tantra* (*Tantrasāra*), Boringhieri, Torino
Gnoli, R., a cura di, 1962: *Testi dello Śivaismo: Pāśupata Sūtra, Śivasūtra, Spanda Kārikā con il commento di Kallaṭa*, Boringhieri, Torino
Gnoli, R., a cura di, 1965: Abhinavagupta, *Commento breve alla Trentina della Suprema (Parātriṃśikālaghuvṛtti)*, Boringhieri, Torino
Gnoli, R., 1968: *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*, Chowkhamba Sanskrit Studies, 62, 2ª ediz., Varanasi
Gnoli, R., a cura di, 1976: *Il Canto del Beato (Bhagavadgītā)* [*col commento di Abhinavagupta*], Classici delle Religioni, Torino
Gnoli, R., a cura di, 1985: *Il Commento di Abhinavagupta alla Parātriṃśikā (Parātriṃśikātattvavivaraṇam)*, Serie Orientale Roma, 58, IsMEO, Roma
Gnoli, R., a cura di, 1999: Abhinavagupta, *Luce dei Tantra (Tantrāloka)*, Adelphi, Milano
Gnoli, R. - Orofino, G., a cura di, 1994: Nāropā, *Iniziazione: Kālacakra*, Adelphi, Milano
Gonda, J., 1962: *Les religions de l'Inde*, I. *Vedisme et Hindouisme ancien*, Paris
Gonda, J., 1963: *The Vision of the Vedic Poets*, Disputationes Rheno-Traiectinae, 8, The Hague
Gonda, J., 1970: *Vishnuism and Śaivism: a Comparison*, University of London, London
Gonda, J., 1980: *The Śatarudriya*, in M. Nagatomi *et al.*, a cura di, *Sanskrit and Indian Studies: Essays in*

Honor of David H.H. Ingalls, Studies of Classical India, 2, Dordrecht
Goodall, D., a cura di, 1998: *Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's Commentary on the Kiraṇatantra. Vol. I: chapters 1-6*, Publications du Départment d'Indologie, 86, 1, Institut Français de Pondichéry, Pondichéry
Goodall, D., a cura di, 2004: *The Parākhyatantra: a scripture of the Śaiva Siddhānta*, Collection Indologie, 98, Institut Français de Pondichéry, Pondichéry
Goudriaan, T., 1992: *The Pluriform Ātman from the Upaniṣads to the «Svacchandatantra»*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens», 36
Goudriaan, T. - Gupta, S., 1981: *Hindu Tantric and Śākta Literature*, in J. Gonda, a cura di, *History of Indian Literature*, vol. II, fasc. 2, Wiesbaden
Griffith, R.T.H., 1899: *The Texts of the White Yajurveda*, Varanasi; rist., New Delhi, 1987
Grönbold, G., 1996: *The Yoga of Six Limbs: an Introduction to the History of Ṣaḍaṅgayoga*, New Mexico
Halper, H.P., a cura di, 1991: *Understanding mantras*, 2ª ediz., Delhi
Hanneder, J., 1998: *Abhinavagupta's Philosophy of Revelation: An Edition and Annotated Translation of Mālinīvijayavārttika I (I. 1-399)*, Groningen Oriental Studies, 14, Groningen
Hikita, H., 1993: *«Sāttvata Saṃhitā»: An Annotated Translation, Chapter 19*, in «Bulletin of the Faculty of Letters. Aichi Gakuin University», 23
Hiltebeitel, A., 1978: *The Indus Valley 'Proto-Śiva', Reexamined through Reflections on the Goddess, the Buffalo and the Symbolism of vāhanas*, in «Anthropos», 73
Hulin, M., a cura di, 1980: *Mṛgendrāgama: Sections de la Doctrine et du Yoga avec la Vṛtti de Bhaṭṭanārāyaṇakaṇṭha et la Dīpikā d'Aghoraśivācārya*, Publications de l'Institut Français d'Indologie, 63, Pondichéry

Ingalls, D.H.H., 1962: *Cynics and Pāśupatas: the Seeking of Dishonor*, in « Harvard Theological Review », 55
Iwata, T., 1991: *Sahopalambhaniyama. Struktur und Entwicklung des Schlusses von der Tatsache, dass Erkenntnis und Gegenstand ausschliesslich zusammen wahrgenommen werden, auf deren Nichtverschiedenheit*, parti prima e seconda, Alt-und Neu-Indische Studien, 29, Universität Hamburg, Stuttgart
Jouveau-Dubreuil, G., 1937: *Iconography of Southern India*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris
Kahrs, E.G., 1998a: *L'interprétation et la tradition indienne du « nirukta »*, in « Histoire-Épistemologie-Language », 20, 1
Kahrs, E.G., 1998b: *Indian semantic analysis: the nirvacana tradition*, University of Cambridge Oriental Publications, 55, Cambridge
Kramrisch, S., 1981: *The Presence of Śiva*, Princeton University Press, Princeton; trad. it. *La presenza di Śiva*, Adelphi, Milano, 1999
Malamoud, Ch., 2005: *La danse des pierres. Études sur la scène sacrificielle dans l'Inde ancienne*, Paris; trad. it. *La danza delle pietre. Studi sulla scena sacrificale nell'India antica*, Adelphi, Milano, 2005
Masson, J.L. - Patwardhan, M.V., 1985: *Śāntarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics*, Bhandharkar Oriental Series, 9, 2ª ediz., Poona
Mayrhofer, M., 1963: *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, vol. II, Heidelberg
Mazzarino, V., a cura di, 1983: Ānandavardhana, *Dhvanyāloka. I princìpi dello dhvani*, Einaudi, Torino
Muller-Ortega, P.E., 1988: *The Triadic Heart of Śiva: Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir*, SUNY Press, Albany
Naudou, J., 1968: *Les Bouddhistes kaśmīriens au Moyen Age*, Annales du Musée Guimet, Paris
Padoux, A., 1981: recensione di R. Torella, *Śivasūtra*

con il commento di Kṣemarāja, Roma 1981, *et al.*, in «Journal Asiatique», 269, fasc. 3-4, pp. 504-507
Padoux, A., 1990: *Vāc: the Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, SUNY Press, Albany
Padoux, A., 2010: *Comprendre le tantrisme. Les sources hindues*, Albin Michel, Paris; trad. it. *Tantra*, a cura di R. Torella, Einaudi, Torino, 2011
Pandey, K.Ch., 1963: *Abhinavagupta: An Historical and Philosophical Study*, Chowkhamba Sanskrit Studies, I, 2ª ediz., Varanasi
Radhakrishnan, S., 1977: *Indian Philosophy*, vol. II, rist., London-New York
Raghavan, V., 1967: *The Number of Rasas*, Adyar Library and Research Centre, 2ª ediz., Madras
Rao, T.A.G., 1971: *Elements of Hindu Iconography*, vol. II, parti prima e seconda, rist., Delhi
Rastogi, N., 1979: *The Krama Tantricism of Kashmir: Historical and General Sources*, vol. I, Delhi
Renou, L., 1963: *Sur le genre du «sūtra» dans la littérature sanscrite*, in «Journal Asiatique», 251, pp. 165-216
Sanderson, A., 1986: *Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir*, in A. Padoux, a cura di, *Mantras et diagrammes rituels dans l'Hindouisme*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, pp. 169-214
Sanderson, A., 1988: *Śaivism and the Tantric Tradition*, in S. Sutherland *et al.*, a cura di, *The World's Religions*, London, pp. 660-704
Sanderson, A., 1992: *The Doctrine of the Mālinīvijayottaratantra*, in T. Goudriaan, a cura di, *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honor of André Padoux*, SUNY Press, Albany, pp. 281-312
Sanderson, A., 2005: *A commentary on the opening verses of the Tantrasāra of Abhinavagupta*, in S. Das, E. Fürlinger, a cura di, *Sāmarasya. Studies in Indian Arts,*

Philosophy, and Interreligious Dialogue in Honour of Bettina Bäumer, Delhi, pp. 89-148
Sanderson, A., 2007: *The Śaiva exegesis of Kashmir*, in D. Goodall, A. Padoux, a cura di, *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner*, Institut Francais de Pondichéry, Pondichéry, pp. 231-442
Sanderson, A., 2009: *The Śaiva Age*, in Sh. Einoo, a cura di, *Genesis and Development of Tantrism*, Institute of Oriental Culture, University of Tokyo, Tokyo, pp. 41-349
Scheuer, J., 1982: *Śiva dans le Mahābhārata*, Presses Universitaires de France, Paris
Sferra, F., 1994: *Le speculazioni su Vāc in alcuni testi del Pāñcarātra*, in « Rivista degli Studi Orientali », 68, fasc. 1-2
Sferra, F., a cura di, 2000: *The Ṣaḍaṅgayoga by Anupamarakṣita, with Raviśrījñānas Guṇabharaṇīnāmaṣaḍaṅgayogaṭippaṇī*, Serie Orientale Roma, 85, Roma
Silburn, L., 1959: *Vātulanāthasūtra avec le commentaire d'Anantaśaktipāda*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 8, Paris
Silburn, L., a cura di, 1961: *Le Vijñānabhairava*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 15, Paris
Silburn, L., 1968: *La Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 29, Paris
Silburn, L., 1975: *Hymnes aux Kālī. La roue des Energies divines*, Publications de Institut de Civilisation Indienne, fasc. 40, Paris
Silburn, L., 1980: *Śivasūtra et Vimarśinī de Kṣemarāja*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 47, Paris
Singh, J., 1979: *Śiva Sūtras: The Yoga of the Supreme Identity, Text of the Sūtras and the Commentary Vimarśinī of Kṣemarāja*, Motilal Banarsidass, Delhi

Sironi, A., 1987: *Il commento di Kṣemarāja alla stanza V. 88 dello « Svacchandatantra »; natura e scopo della dīkṣā*, in « Rivista degli Studi Orientali », 61, pp. 89-113

Srinivasan, D.M., 1983: *Vedic Rudra-Śiva*, in « Journal of the American Oriental Society », 103, 3, pp. 543-56

Törzsök, J., 2009 *The alphabeth goddess Mātṛkā in some early śaiva Tantras*, paper presented to « Early Tantra Workshop », Pondicherry, July 2009 (inedito)

Torella, R., 1979: *Due capitoli del Sarvadarśanasaṃgraha: Śaivadarśana e Pratyabhijñādarśana*, in « Rivista degli Studi Orientali », 53, fasc. 3-4, pp. 361-410

Torella, R., 1987: *Examples of the Influence of Sanskrit Grammar on Indian Philosophy*, in « East and West », 37, pp. 151-64

Torella, R., 1988: *A Fragment of Utpaladeva's « Īśvarapratyabhijñā-vivṛti »*, in « East and West », 38, pp. 137-74

Torella, R., 1992: *The Pratyabhijñā and the Logical-Epistemological School of Buddhism*, in T. Goudriaan, a cura di, *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honor of André Padoux*, SUNY Press, Albany, pp. 327-45

Torella, R., 1998: *The « kañcukas » in the Śaiva and Vaiṣṇava Tantric Tradition: a few Considerations between Theology and Grammar*, in G. Oberhammer, a cura di, *Studies in Hinduism: Miscellanea to the Phenomenon of Tantras*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, vol. 662, Wien, pp. 55-86

Torella, R., 1999a: *Devī uvāca, or the Theology of the Perfect Tense*, in « Journal of Indian Philosophy » (Special Issue in Honor of Prof. Kamaleshwar Bhattacharya), 16, pp. 129-38

Torella, R., 1999b: *Sāṃkhya as sāmānyaśāstra*, in « Asiatische Studien / Études Asiatiques », 37, pp. 553-62

Torella, R., 2000: varie voci in H. Brunner, G. Oberhammer, A. Padoux, a cura di, *Tāntrikābhidhānakośa I, Dictionnaire des termes techniques de la littérature hindoue tantrique*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, vol. 681, Wien

Torella, R., 2001: *The Word in Abhinavagupta's Bṛhadvimarśinī*, in R. Torella, a cura di, *Le Parole e i Marmi, Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70° compleanno*, 2 voll., Serie Orientale Roma, IsIAO, Roma, pp. 853-74

Torella, R., 2002: *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti. Critical Edition and Annotated Translation*, Motilal Banarsidass, Delhi (1ª ediz., Serie Orientale Roma, 71, IsMEO, Roma, 1994)

Torella, R., 2004: *How is verbal signification possible: understanding Abhinavagupta's reply*, in «Journal of Indian Philosophy», 32, 2-3, pp. 173-88

Torella, R., 2007a: *Studies in Utpaladeva's Īśvarapratyabhijñā-vivṛti. Part I. Apoha and anupalabdhi in a Śaiva garb*, in K. Preisendanz, a cura di, *Expanding and Merging Horizons. Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, pp. 473-90

Torella, R., 2007b: *Studies in Utpaladeva's Īśvarapratyabhijñā-vivṛti. Part II. What is memory?*, in *Indica et Tibetica. Festschrift für Michael Hahn zum 65. Geburtstag von Freunden und Schülern überreicht*, a cura di K. Klaus e J.-U. Hartmann, Wien, pp. 539-63

Torella, R., 2007c: *Studies in Utpaladeva's Īśvarapratyabhijñā-vivṛti. Part III. Can a cognition become the object of another cognition?*, in D. Goodall, A. Padoux, a cura di, *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène*

Brunner, Institut Français de Pondichéry, Pondichéry, pp. 475-84

Torella, R., 2007d: *Studies in Utpaladeva's Īśvarapratyabhijñā-vivṛti. Part IV. Light of the subject, light of the object*, in B. Kellner, H. Krasser, T. Much, a cura di, *Pramāṇakīrti. Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the occasion of his 70th birthday*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, pp. 925-39

Torella, R., 2007e: *Il Tantrismo hindu e l'invenzione del desiderio*, in G. Boccali, R. Torella, a cura di, *Passioni d'Oriente. Eros ed emozioni in India e in Tibet*, Einaudi, Torino, pp. 61-92

Torella, R., 2008a: « Disputes philosophiques entre śivaites at bouddhistes au Cachemire: Utpaladeva, Abhinavagupta, Dharmakīrti et Śaṅkaranandana ». Conferences de M. Raffaele Torella, Directeur d'études invité à l'EPHE, in École pratique des hautes études. Annuaire. Resumé des conferences et travaux, vol. 114, Paris, pp. 61-64

Torella, R., 2008b: *Il pensiero dell'India: Un'introduzione*, Carocci Editore, Roma; trad. ingl. *The Philosophical Traditions of India: an Appraisal*, Indica Books, Varanasi, 2011

Torella, R., 2009: *From an adversary to the main ally: The place of Bhartṛhari in the Kashmirian Śaiva Advaita*, in M. Chaturvedi, a cura di, *Bhartṛhari: Language, Thought and Reality (Proceedings of the International Seminar on Bhartṛhari, December 12-14, 2003)*, Delhi, pp. 343-55

Torella, R., 2010: *Variazioni kashmire sul tema della percezione dello yogin (yogipratyakṣa)*, in « Rivista degli Studi Orientali », 81, pp. 35-57

Torella, R., 2012a: *Observations on yogipratyakṣa*, in Ch. Watanabe *et al.*, a cura di, *Saṃskṛta-sādhutā - Goodness of Sanskrit. Studies in Honour of Professor Ashok N. Aklujkar*, New Delhi, pp. 470-87

Torella, R., 2012b: *Studies in Utpaladeva's Īśvarapratyabhijñā-vivṛti. Part V. Self-awareness and yogic perceptio*, in Voegeli, F., *et al.*, a cura di, *Devadattīyam. Johannes Bronkhorst Felicitation Volume*, Worlds of South and Inner Asia, 5, Peter Lang, Berne, pp. 275-300

Torella, R., in stampa: *Inherited cognitions: «prasiddhi, āgama, pratibhā, śabdana» (Bhartṛhari, Utpaladeva, Abhinavagupta, Kumārila and Dharmakīrti in dialogue)*, in V. Eltschinger, H. Krasser, a cura di, *Proceedings of the Panel on Āgama and Apologetics, XIV World Sanskrit Conference, Kyoto 2009*, Wien

Tucci, G., 1971: *A Sanskrit Biography of the Siddhas and Some Questions Connected with Nāgārjuna*, in «Animadversiones Indicae», 6, ristampato in *Opera Minora*, vol. I, Università di Roma, Studi Orientali, VI, Roma, pp. 209-24

Vasudeva, S., 2004: *The Yoga of the «Mālinīvijayottaratantra» Chapters 1-4, 7, 11-17*, Institut Français de Pondichéry / École Française d'Extrême-Orient, Collection Indologie, 97, Pondichéry

Vasudeva, S., 2007: *Synaesthetic iconography: 1. the Nādiphāntakrama*, in D. Goodall, A. Padoux, a cura di, *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner*, Institut Français de Pondichéry, Pondichéry, pp. 516-50

Vivanti, M.P., 1975: *Il Kiraṇāgama. Testo e traduzione del Vidyāpāda*, Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, vol. 35, fasc. 2, Supplemento 3

I numeri in corsivo rinviano alle note.

INDICE DELLE OPERE IN SANSCRITO

INDICE DEI TERMINI SANSCRITI

INDICE ANALITICO